

Eötvös Lóránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

CZEGLÉDI ANDRÁS

INCIPIIT NIETZKY

Széljegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez

Filozófiatudományi Doktori Iskola
Dr. Kelemen János DSc., egyetemi tanár

Esztétika Doktori Program
Dr. Radnóti Sándor DSc., egyetemi tanár

A bizottság elnöke: Dr. Poszler György MHAS., professor emeritus

Felkért bírálók: Dr. Radnóti Sándor DSc., egyetemi tanár
Dr. Csejtei Dezső DSc., egyetemi tanár

Titkár: Dr. Németh Marcell PhD.

Póttagok: Dr. Tatár György CSc., egyetemi docens
Dr. Somlyó Bálint PhD., egyetemi docens

Témavezető: Dr. Balassa Péter DSc., egyetemi tanár
Dr. Bacsó Béla DSc., egyetemi tanár

Budapest, 2008

What makes the term 'nihilism' philosophically vital is not its history, but rather its use by Nietzsche.

Alan White

TARTALOM

BEVEZETÉS	3
I. EGY „JÓ EURÓPAI”	
Tertium datur	13
Nietzsche mint csatatér	16
Internális szembenállás	20
<i>Exkursus: egy ellenszólám</i>	28
Az okcicens esztelen embere	32
II. AZ ÖTÖDIK EVANGÉLISTA	
És mégis a jóindulat	37
Captatio malevolentiae	45
Egy derekas filológus	52
III. FJODOR MIHAJLOVICS NIETZKY	
Filozófiát csinálni a filológiából	65
Incipit Zarathustra	71
<i>Zarathustra futása</i>	73
„Er hat mich kaputt gemacht”	84
Felejtés és emlékezet	99
Nietzsche és az oroszok	107
Exkursus: az oroszok és az oroszok	112
<i>Csaadajevtől Szolovjovig</i>	112
<i>Vissza</i>	116
<i>Két lépés: előre és hátra</i>	117
Nietzsche és Dosztojevszkij	119
Nietzsche és az Ördögök	137
<i>Visszafelé</i>	168
<i>Kihagyások</i>	178
<i>Konklúzió helyett</i>	188
BIBLIOGRÁFIA	192
FÜGGELÉK	
Martin Heidegger: Nietzsche mondása: „Isten halott”	203
Jean Paul: A halott Krisztus beszéde a világépítmény tetején arról, hogy nincsen Isten	241

BEVEZETÉS

„Laboratóriumomban megjelent egy alig harmincéves ember, és kérte, hogy vizsgáljam meg emlékezetét” – így veszi kezdetét a hírneves orosz pszichológus, A. R. Lurija beszámolója S. Serasevszkijről. Lurija és Borges, illetőleg Serasevszkij és Funes mit sem tudtak a másiktól, noha pszichoanalízis valamint kabbala találkozása egy orosz névben bizonyosan tetszett volna az argentin írónak; ráadásul Serasevszkijben mintha valósággal Borges hőse testesült volna meg. Legtöbbünk emlékezetfeszítvája nagyjából hét elemig terjed, Serasevszkij funesi emlékezőképessége viszont szó szerint határtalannak bizonyult. Ún. abszolút emlékezete segítségével könnyedén reprodukált tetszőleges hosszúságú sorozatokat, értelmeseket és értelmetleneket egyaránt, álltak legyen bár szavakból, betűkből, számokból vagy ezek kombinációiból. Lurija, aki a „romantikus tudomány”, az „irodalmi ihletésű tudomány” letéteményeseként fogta föl önmagát, hamarosan minden érdeklődését elvesztette Serasevszkij memóriájának mérése iránt, s az ellenkező irányú kérdés kezdte foglalkoztatni: képes-e egyáltalán Serasevszkij felejteni?¹

Borges tudományos fikciója és Lurija romantikus tudománya ugyanoda konkludál: a felejteni képtelen emlékezőtehetség álmatlan, szörnyűséges luciditással jár; Funesben és Serasevszkijben közös, hogy a folyamatosság legcsekélyebb érzékelése is nehézséget okozott számukra, s szinte képtelennek bizonyultak általános eszmék befogadására – vagyis nem volt erős oldaluk a tulajdonképpeni gondolkodás.

Borges elbeszélésének rögtön a legelején ott áll egy jelentőségteljes, s a szokott módon rendkívül cseles és „megtévesztő” Nietzsche-utalás: „Pedro Leandro Ipuche azt írta, hogy

¹ Lurija (1975), 248.o. Ld. még Draaisma (2003), 63.o.

² A Nietzsche-Lurija kapcsolódás első pillantásra kevésbé explicit; ám A. Etkind terjedelmes, alapos és meggyőző könyvet – ld.: Etkind (1999) – szentel ama gondolatnak, hogy a pszichoanalízis oroszországi befogadásához, illetve kezdeti sikereihez lényegi módon járult hozzá az orosz ezüstkor Nietzsche-értelmezése és -rajongása – valamint személy szerint Lou Andreas-Salomé –, s elhelyezi ebben a történetben Luriját is, aki egy időben az Orosz Pszichoanalitikus Társaság titkára volt, és Freuddal levelezett.

Funes a felsőbbrendű ember előfutára volt, >>egy hazai és parlagi Zarathustra<<”³. Ám a mégoly jelentőségteljes, cseles és megtévesztő részleteknél – ne feledjük: „Funes zsúfolt világában csakis részletek voltak”, „Serasevszkijt bekerítik a részletek, a lényegtelen emlékek” – elgondolkodtatóbb Nietzsche mégoly áttételes felbukkanása.

Hiszen felejtés, törlés és emlékezés – valamint egyáltalán nem mellékesen: álmatlanság – nagy filozofémáiról Nietzsche óta másként lehet és érdemes gondolkodni: „(Vagy hogy még egyszerűbben fogalmazzak:) van egy olyan foka az álmatlanságnak, a kérődzésnek, a történeti érzéknek, amely minden eleven lényt károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép vagy kultúra.”⁴

Az említett filozofémák jelölik ki e dolgozat legtágabb gondolatkörét. Szűkebb értelemben pedig a kései – inentől kezdve ez annyit tesz: a *Zarathustra* utáni – Nietzsche nihilizmus-képének bizonyos mozzanatairól lesz szó, különös tekintettel egynémely esztétikai vonatkozásra s a Dosztojevszkij-élményre, kiváltképp a filozófus *Ördögök*-olvasatára.

*

Nem tehetem meg, hogy – már amennyire az ilyesmi egyáltalán lehetséges – ne emlékezzek

3 Borges (1998), 99.sk.o. A Nietzsche-utalás jelentőségére már az első szemünkbe ötlő tulajdonnév felhívja a figyelmünket: ui. P. L. Ipuche uruguayi író Borges barátja, s hús-vér volta, nagyon is valóságos – egyszerre elismerő és a provincializmuson gúnyolódó – szófordulata mintegy hitelesíti az argentin író fikcióját. De jelentőségteljes az idézet pl. abban a vonatkozásban is, hogy az Übermenschre és Zarathustrára hivatkozás komoly súlyt kölcsönöz a hősnek, rögtön az elbeszélés legelején. Ugyanakkor csalfa is az idézett mondatrészlet, hiszen egyrészt Funes fiktív alak, a *Funes, az emlékező* c. írás protagonistája, akinek történetével Borges – miként egy interjúban megvallotta – az álmatlanság metaforáját kívánta felvázolni (persze ezt blumenbergi *Sprengmetapher* gyanánt, „végletekig feszített” metaforaként érdemes felfogni – vö. Blumenberg /2004/, 94.o.). Másrészt „megtévesztő” a Funes-Zarathustra párhuzam is: Nietzsche hőse finoman szólva nem az abszolút emlékezetéről híresült el, sőt. Természetesen az is a történet autenticitását növelő mozzanatnak tekinthető, hogy egy teljességgel valóságos külső kommentátor direkt a Nietzsche-interpretáció tán megszokványosabb hibájába esik: az Übermensch, ill. előfutárát a már létező ember robusztussá fokozott alakjaként képzele el. Utóbbihoz ld. Tatár (1989), 207.o.

4 Nietzsche (1989), 31.o. A fentebbi nietzschei figyelmeztetést jelen munkánkban, mely mégiscsak visszaemlékező, történeti vagy emléktörténeti jellegű, és – mi tagadás – olykor álmatlansággal is együttjárt, persze folyamatosan ötvözni igyekeztünk J. Assmann mnemohistóriai belátásaival, hiszen: „a tulajdonképpeni értelemben vett történelemmel ellentétben az emlékeztörténet nem a múlt mint olyan érdekli, hanem a múlt csak úgy, ahogy emlékeznek rá. (...) Egy emlékeztörténet számára (...) egy emlék igazsága nem annyira tényszerűségén, mint inkább aktualitásán alapul”. Assmann (2003), 24.sk.o. Filozófiatörténetre fordítva: „(...) Being occurs in the post-metaphysical era only as a memory, or, in other words, through an act of what Heidegger calls Andenken.” Jon R. Snyder fordítói előszava, in: Vattimo (2002), xxix.o.

vissza dolgozatom voltaképpen kezdőpontjára, kiindulási ötletére. Még egyetemista éveim elején egy igen kedves barátom segítségével olcsón és gyorsan hozzájutottam az ún. Nietzsche KSA-hoz és KSB-hez. Azaz a kritikai összkiadáshoz, a levelezéssel egyetemben, még hozzá kézikönyvként is könnyen forgatható, puhafedelű változatban. Ezt felütve lényegében véletlenül leltem rá Nietzsche *Bési* címszó alá rovátkált jegyzeteire. Vagy eleve preformált lett volna a keresgélésem, valamit már hallottam volna e kivonatokról és a hozzájuk fűzött megjegyzésekről? Mindenesetre elolvasásuk után szembesültem a dolog igazi horderejével. A filozófus roppant ritkán jegyzetelt ki ilyen terjedelemben és mélységben bármit; ez Dosztojevszkij műveire is áll. Persze Fjodor Mihajlovics elementáris hatásáról tanúskodik pár fontos megjegyzés, észrevétel, idézet és intertextus a kései írásokban, és még több a hátrahagyott töredékekben, illetve a levelezésben. De tizenvalahány oldalnyi jegyzet az egészen más. No és a jegyzetek között folyamatosan feltűnő kommentárok! Ha a 'nihilizmus' a nietzschei gondolkodás egyik kulcsfogalma, egyben minden vendégek ama legfélelmetesebbike, aki az ajtónk előtt toporog, akkor némi túlzással más se történik a *Bési*-kommentárokból, mint a kulcs zárba illesztése, s a fogalom felnyílása.

Világosnak tűnt a feladat: körbe kell olvasni ezeket a kivonatokat, kontextualizálni a Dosztojevszkij-értelmezést és nihilizmus-felfogást. Jelen disszertáció innen, efelől koncipiált.

J. Ritter (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*) valamint J. S. Tuusvuori (*Nietzsche and Nihilism. Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conception*) után igencsak kézenfekvőnek tűnt a *Begriffsgeschichtét* kiegészítő elemként kezelni.⁵ És inkább annak a tartalmi momentumnak a vizsgálatával indítani, melyet Nietzsche nyomán Heidegger és Löwith „európai nihilizmusnak” neveznek, s melynek örököséként G. Vattimo – szintén Nietzsche hajazva – úgy fogalmaz, hogy „manapság egyetlen esélyünk a

⁵ A *Historisches Wörterbuch* természetesen nem egyedül Ritter neve fémjelzi, a nihilizmus szócikket pl. W. Müller-Lauter jegyzi. Történet részéről egy elsősorban Müller-Lautert követő, a XII. századi krisztológia *nihilianismus*-vitájáig visszagyalogoló fogalomtörténeti próbálkozás – ld. Czeglédi (1995), különösen 95-110.o. –, melyet ma szinte minden ízében szétszedendőnek ítélek, bár a premisszáim és konklúzióim nagyjából változatlanok.

beteljesedett nihilizmus”. De hát miről is szól az ilyen mód magyarázott nihilizmus?

*

A legelterjedtebb elképzelések egyike, hogy az okcicens, a szó nem szűk földrajzi értelmében vett Nyugat, tulajdonképpen két nagy hagyomány szimbiózisából született meg: a görög-latinéból és a zsidó-keresztényéből. E gondolat legkülönfélébb változataival szembesülhetünk. Egy erős variáns szerint 'Európa', a 'Nyugat' mindmáig Athén és Jeruzsálem kompromisszuma folytán az, ami; tehát lényegileg ma is két konstitutív elemmel bír. Másutt arról olvashatunk, hogy tarsuszi Pál csak az akkor és ott ismert szellemi univerzum egészét fedte le a görög-zsidó dichotómiával – a puhább megfogalmazás megengedi, hogy azóta történt 'velünk' egy és más, aminek révén az okcicens mára két pillér helyett többre támaszkodik.⁶

A fentebbi erős változattal – vagyis az Athén és Jeruzsálem kompromisszuma gyanánt felfogott okcicens képzetével – szembeállítható Nietzsche írásainak egy örökkön örökké visszatérő motívuma. A motívum hol piano, hol fortissimo, elfeledve és újra felfedezve fölbukkan a kezdetektől, mondjuk *A tragédia születésétől*, sőt, a magyarul az *Ifjúkori görög tárgyú írások* címmel megjelent korai művektől, klasszika-filológiai stúdiumoktól és előadásoktól a szellemi összeomlást jelző ún. *Wahnsinnszettelekig*, kiterjeszkedvén így az életmű egészére.

Dolgozatomban elsőként eme Nietzschei szembenállás miében létén kívánok eltöprengeni (első és második tézis). Ez az eltöprengés

6 Pl. Hegel szerint „magán a régi Rómán belül a kereszténység nem találhatja meg igazi talaját,” s ezért vált szükségessé az immár minden ember, vagyis az ember mint ember szabadságával tisztába kerülő germán népek fellépése a világtörténelem mint a világszellem ésszerű menetének porondjára. Vö. Hegel (1979), 593.o. Az ún. barbár etnikai tudatnak újabb európai komponensként való felmerülésével feltehetőleg már a kezdet kezdetétől – a krisztianizációtól és az államalapítástól – számolni lehet. A 'Jeruzsálem és Athén' erős változata minden bizonnyal sokkal újabb keletű, századunkban pl. Rosenzweig és Sesztov fogalmazták meg. Leo Strauss Nietzsche-interpretációjában „a felsőbbrendű ember egyesítené magában Jeruzsálemet és Athént a legmagasabb szinten”. Strauss (1999), 33.o. Mi célt szolgálhat itt és most Athén és Jeruzsálem metaforáinak, illetve olyan holisztikus fogalmaknak a használata, mint amilyen a Nyugat, a kereszténység, a görögség stb.? Erre folyamatosan, de kétségkívül inkább a későbbiekben próbálok felelni.

mintegy felvezetésül szolgál a kései korszakban lecsapódó következménynek, a filozófus nihilizmus-képének részint esztétikai érdekű és aspektusú vizsgálatához (harmadik tézis).

Összesen tehát három tézist fogalmaztam meg.

Első tézisem szerint a szembenállás Athén és Jeruzsálem kompromisszumával nagyonis *internális*. Nietzsche számára létezik, még hozzá kitüntetetten létezik a Nyugat; az okcidenz geneziséét, de jelenét is a zsidó gyökerekből szárbá szökkenő kereszténység és a görög előzményekkel bíró latinitás – a későbbiekből kiderül: a filozófus szerint már eleve eldöntöten végzetes – találkozásában látja. Ismételten kiemelendő: Nietzschének a fenti elképzelés erős változatához kapcsolódóan van igazán mondanivalója.

Második tézisemben a következőt állítom: Nietzsche azt szegezi szembe a zsidó-keresztény és görög-latin kettősséget valló felfogással, hogy az *elvéti a hang súlyt*. A zsidó-keresztény fundamentum ugyanis nem pusztán az egyik konstitutív elem, hanem *a* megmaradó elem. Ha úgy tetszik: Athén és Jeruzsálem kompromisszuma nem két egyenrangú fél közötti egyezség. Jeruzsálem győzelmének eredetét Nietzsche abban látja, hogy a görögségen belül önmegsemmisítő tendencia érvényesült: 'Szókratész, az első teoretikus ember' (*A tragédia születése*); 'a platonizmus' (pl. *Túl jón és rosszon*). Mivel a görög világkép, a görögség felelős önmaga összeomlásáért, így itt éles elhatárolódás történik a kortárs antiszemitizmustól. Nietzsche szerint a *megmaradó elem alapvetően befolyásolja a másikról – a mindenkori Másikról – való felfogásunkat*. Még mindig 'morálisak', tehát a 'kereszténységet' diadalra juttató 'platonisták' vagyunk. Innen nézvést tévedés azt hinni, hogy már nem; hogy mondjuk a reneszánszsal, a felvilágosodással vagy a modernitással emancipáltuk volna magunkat a kereszténységtől.

Harmadik és utolsó tézisem abban állna, hogy az Athén és Jeruzsálem szerinte rosszul sikerült megállapodását felbontani igyekvő Nietzsche nem egyszerűen Athént, mégcsak nem

is minden további nélkül a preklasszikus, Szókratész előtti görögséget választja. „N e k ü n k még a görögöket is meg kell haladnunk!”⁷ Konklúzióm, hogy Nietzsche valóban 'belül marad' és végpontra jut, ám nem heideggeri értelemben, nem a nyugati metafizika végpontjára jutó, fordított platonizmus értelmében.⁸ A végpontra jutás a zsidó-keresztény Isten halálával történő kegyetlen és őszinte szembenézés. Sarkítva: Nietzsche, aki a megőrülése előtti hónapokban az Antikrisztus gúnyját is magára próbálta öltetni – valójában fordított Pál. Végsősoron oda lyukad ki, hogy nincsen többé se görög, se zsidó, s egyre kevésbé van bármi is. Mi, modernek, semmik vagyunk és egyre inkább semmik leszünk. Lényegében véve két nagy alapítómítosz örökösei lennénk – az antiké és a zsidó-keresztényé –, s ezek (ön)felszámolódnak. Esély csak ezen az önfelszámolódáson mint beteljesedésen keresztül lehetséges. A mindezzel való számvetés egyik kései kísérlete a nihilizmus-

⁷ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (A vidám tudomány)*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, III.k. 570.o. (kiemelés tőlem – Cz. A.). Ha idegen nyelvű kiadásra hivatkozom, akkor az adott idézetet saját fordításomban közlöm. Amennyiben ez Nietzsche-szövegek kapcsán történik, akkor a Colli-Montinari-féle kritikái összkiadás már emlegetett változatát veszem alapul: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, valamint Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe – a továbbiakban KSA, ill. KSB. Önálló, autorizált Nietzsche-mű esetén feltüntetem a címet is, az első hivatkozás során a teljes műcímet németül és magyarul. A kései töredékeknél olykor nem az oldalszámot adom meg a kötetszám után, hanem arab betűvel a füzet és kapsos zárójelben a fragmentum számát.

⁸ Pl. Finkhez, Kimmerléhez, Kofmanhoz, Lotzhoz és Tatár Györgyhöz hasonlóan úgy vélem: Heidegger téved abban, hogy Nietzsche az ontológiai differencia foglyaként úgymond még mindig a létezőt gondolná el a lét helyett; ennyiben tehát Nietzsche igenis kilép a nyugati metafizikai hagyományból. Vö. Fink (1992), 186.sk.k.o. Kofman (1992), 235.sk.k.o. Tatár (1989), 169.o., 190.o. és kül. 211.o. Tatár az örök visszatérés anti-metafizikusságát hangsúlyozza: „Az örök visszatérés gondolata Nietzsche számára a filozófiai hagyomány leküzdésének eszköze, mert a gondolat konzekvenciái szinte automatikusan megakadályozzák a metafizika kiinduló fogalmainak létrejöttét.” Tatár (1989), 169.o. Fink pedig a hatalom akarásába erővel bezárt Nietzsche játékra nyitottságát: „Heideggers Nietzsche-Auslegung in den >>Holzwegen<< verneint einen wesentlichen Ausbruch Nietzsches ins Freie eines neuen Weltaufgangs. (...) Mit seiner Lehre vom Willen zur Macht vollendet Nietzsche in Heideggers Sicht die Metaphysik der Neuzeit, welche die Substanz als Kraft und als Selbst denkt. (...) Eine nicht-metaphysische Ursprünglichkeit kosmologischer Philosophie findet sich in seinem Gedanken vom >>Spiel<<.” Fink (1992), 186.sk.o. A heideggeri tévedés okát részint a kései fragmentumok mostoha sorsában kell keresni. Kitérő elemzése során maga Heidegger is rádöbrent, hogy *Der Wille zur Macht c.* kompiláció – s így a kései fragmentumok – körül valami nem stimmel (ezt még többször tárgyaljuk, különösen harmadik tézisünkben). Ám e fragmentumok alapján is tökéletesen igazat adhatunk Lotznak, miszerint Nietzsche „tagadja a végtelen megmaradó létet”. Nietzschénél eltűnik az alakulással (*Werden*) szemben tételezett lét és létező is – ennek komoly előzményei vannak már a preszókratikára fókuszáló korai írásokban is –, egyetlen hőmpölygő 'realitás' különböző megnyilvánulási formáit ismeri csak el. „Szigorúbban: *nem szabad semmiféle létezőt megengedni* – mivel ekkor az alakulás elveszti értékét, s éppenséggel értelmetlennek és fölöslegesnek tűnik. Következésképp rá kell kérdezni, hogyan keletkezhetett (kellett keletkeznie) a létező illúziójának.” KSA XI, 610-611.o. Még szigorúbban: „*Ez a világ a hatalom akarása - és azon kívül semmi!*” KSA XIII, 34.o.sk.k. S tán a legszigorúbban: „A látszat, ahogyan én értem, a dolgok valóságos és egyetlen realitása – az, amelyre az összes rendelkezésre álló predikátum csak vonatkozik, és amely még viszonylag a leginkább meghatározható az összes, tehát az ellentmondó predikátumokkal is.” KSA XI, 654.o.

koncepció fölvázolása; vázlatok maradtak is ránk, valamint végső összegzés azonban nem, amihez hozzájárulhatott, hogy nihilizmuskonceptiót páratlan – a filozófus által is egyedülállónak érzett – kihívás érte a Dosztojevszkij-olvasmányok, különösen az *Ördögök* felől.

Az eddig elhangzottakkal, mindenekelőtt pedig harmadik tézisünkkel szoros összefüggésben a nihilizmus Nietzsche-nél konceptualizálódó elgondolása többretű esztétikai aspektussal bír. E g y r é s z t amennyiben nem ragaszkodunk a szűk fogalomtörténeti kiindulópontokhoz, hanem a koncepcionális megközelítést részesítjük előnyben, annyiban már *A tragédia születése* jelzi a nihilizmus Nietzsche elgondolásának esztétikai érdekét. Gondoljunk csak a nevezetes szöveghelyre, mely szerint a világ és a *Dasein* csak esztétikailag igazolható. Vagy gondoljunk az említett locus Nietzsche önmagyarázatára a mű kései előszavában, mely explicit fogalmi összefüggést teremt a nihilizmussal – sőt, mintegy elhelyezi magát és művét a nihilizmus „pesszimista” előtörténetén belül.⁹ M á s r é s z t bár a nihilizmus nagy témájára való rávilágítás már ott a Nietzsche-œuvre kezdetén, és a Colli-Montinari kritikai kiadáson is túlmutató újabb szövegkritikai vizsgálatok szerint a filozófus a hatvanas évek közepétől ismeri és hébe-korba használja is a ’nihilizmus’ kifejezést, ám majd csak a kései korszakban igyekszik kidolgozni a saját elgondolását a nihilizmusról, mely a hátrahagyott fragmentumokból világosan kivehetően folyamatosan érintkezik esztétikai kérdésselvetésekkel. Kiemelendő, hogy a nihilizmuskonceptió a sokáig tervezett, ámde sosem megvalósult és tudatos döntés nyomán elhalálozott ’főmű’ egyik központi jelentőségű alkotóeleme lett volna. H a r m a d r é s z t , mint az előbb utaltunk rá, e nihilizmuskonceptiót példátlan kihívás érte egy eminensen esztétikai tapasztalat, ui. Dosztojevszkij írásai, s főként az *Ördögök* révén.

A magamra mért olvasási penzum jódarabig ijesztőnek tűnt, hiszen a beláthatatlan

⁹ Az interpretációtörténetből kiemelendő, hogy H. Frey, aki sokakhoz hasonlóan a nihilizmust tekinti a Nietzsche filozófiai középponti problémájának („Mitte-Stellung”, ld. Frey /1975/, viii.o.), erős zenei allúzióval egyenesen a nihilizmusproblematika nyitányaként beszél *A tragédia születéséről*. Vö. Frey (1975), 15.o.

mennyiségű Nietzsche-szakirodalmon belül nehezen belátható, hatalmas anyag a Nietzsche-Dosztojevszkij-komparatiztika is. De a filológiai alaposan okadatolt elemzések jóval kisebb kört képeznek – ami persze összefügg a két életmű kritikai kiadásának hosszas csúsztatásával is –, s a nietzschei *Ördögök*-jegyzetek vizsgálata csupán az ezerkilencszázhetvenes-nyolcvanas évek fejleménye, melyet mindösszesen két kutató neve jelöl ki: C. A. Milleré és J. Davidové. Ám még Miller és Davidov sem foglalkoznak azzal a szembeötlő ténnyel, hogy az *Ördögök* nietzschei elolvasása, kijegyzetelése, kommentárok készítése stb. időben egybeesik a nihilizmuskoncepció kulminálásával, majd a szisztematikus kidolgozástól és az egyetlen műben összegzéstől való lassú eltávolodás kezdetével. Ezen eltűnődve zárjuk disszertációnkat.

A függelékben két olyan fordításom (M. Heidegger: *Nietzsche mondása: „Isten halott”*, Jean Paul: *A halott Krisztus beszéde a világépítmény tetején arról, hogy nincsen Isten*) olvasható, melyek nagy hatású irodalmi, ill. szakfilozófiai szövegeként intertextualizálják, értelmezik, keretbe foglalják a nihilizmus nietzschei elgondolását.

Tanácsaiért, figyelméért, segítőkészségéért köszönetet szeretnék mondani Bacsó Bélának, Bakonyi Pálnak, Balassa Péternek, Barcza Katalinnak, Hidas Zoltánnak, Daniel McQueennek, Pongrácz Tibornak, Renate Reschkének, Schuller Andrásnak, Simon Józsefnek, Sutyák Tibornak, Tatár Györgynek és Tóth-Barbalics Istvánnak. Végül, de elsősorban hálás vagyok szüleimnek, feleségemnek és fiamnak végtelen türelmükért.

I. EGY „JÓ EURÓPAI” TERTIUM DATUR

Bármely Nietzschével kapcsolatos gondolat felmerülésénél nem árt figyelembe venni, hogy meglehetősen sok Nietzsche van – s itt elsősorban nem a korszakolás útvesztőire gondolok. Ezért az első tézis részletezése előtt erről kívánok pár szót szólni (írni).

Nietzsche sokféleségét magát is kétféleképpen értelmezném. Egyrészt a legtriviálisabban fölvethető, hogy a Nietzsche-szövegek telis-tele vannak logikai ellentmondásokkal. Másrészt, jóval izgalmasabbnak tűnik számomra annak a sokféleségnek a vizsgálata, ami Nietzsche és a Nietzsche-hősök (pl. Zarathustra, az esztelen ember) önmagukhoz fűződő viszonyából adódik.

Az előbbi értelemben vett sokféleség kellemetlen mellékíze tulajdonképpen elvehető azzal, hogy a „nietzschei gondolkodás szakít az igazság antik felfogásával, melyben a létező feltárulkozva megmutatkozik, és szakít az igazság – az előbbire támaszkodó – újkori *certitudo*-, bizonyosság-karakterével.”¹⁰

De ha a filozófiának „bizonyos értelemben” mégiscsak *sine qua non*ja a diszkurzivitás, a logikus okfejtés, a racionalitás, az – adott feltételek közötti – átláthatóság, úgy ezen a ponton alapproblémához érkeztünk. Ugyanis ekkor miként lehetséges Nietzschénél (a honnanról már nem is szólva) a filozófusként való megszólalás igénye? Mit állít a *tertium daturral*?

„Egy és ugyanazt tagadnunk és igenelnünk nem sikerül: ez egy szubjektív tapasztalati tétel, nem fejeződik ki benne semmifajta »szükségyszerűség«, *pusztán egy képesség hiánya* [ein Nicht-vermögen].”

„(...) *a dolgokban való hitünk* a logikába vetett hitünk előfeltétele.”

10 Tatár (1989), 190.o. Szép számú nietzschei attack irányul a kizárt harmadik elve ellen. Pl. Nietzsche KSA, IX. 442.o.sk., X. 654.o., XII. 135.o.sk., 140.o., 389.o.sk., 398.o., 549.o., XIII. 22.o.sk., 53.o., 57.o., 68. o.

„A logika annak kísérlete, hogy egy általunk tételezett létséma segítségével felfogjuk a valós világot, számunkra megfogalmazhatóvá, kiszámíthatóvá tegyük.”¹¹

Úgy vélem, hogy Nietzsche felől a fentebbi idézet lehetne a zanzásított válasz. Vagyis: az emberi létezéshez egyfajta értékelő-sematizáló mechanizmus megteremtésére van szükség – benne rejlik ez a gondolat már *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* c. korai írásában is.¹²

Létezik egy interpretációs típus, amely igyekszik rámutatni a 'kizárt harmadik' tagadásának filozófiai jogosultságára és filozófiai értékeire, érdemeire. Ez az álláspont Heideggernél a – bármily kritikusan kezelt – metafizika legalább részleges rehabilitációjaként jelenik meg (a nyugati metafizika betetőzése-megszüntetése mint egy új kezdet lehetősége). Ezzel szemben áll egy másik interpretációs típus, amely – vélekedjenek bár képviselői egészen különféleképp Nietzschéről¹³ – nem igazán tud mit kezdeni a *tertium daturral*, s a

11 Nietzsche KSA, XII. 389.o.skk.

12 „... az *Emberi, túlságosan is emberitől* kezdve Nietzsche mind határozottabban ismeri el a tévedések, >>regulatív fikciók<< *létfenntartó* jellegét.” Vattimót idézi Hévizsi, *Athenaeum* (1992), 281.o. Előtte – a *Korszerűtlenekkel* bezárólag – kevésbé. Egyrészt a gondolat ritkábban tűnik föl nála. Másrészt hangsúlyosabb a tévedés mint tévedés, erőteljesebb a *homoiosis* – a nem-azonos azonossá tételének, az igazságnak mint asszimilációnak, mint ön-azonosításnak (vö. *A nem-morálisan*, in: i.m. 6., 22.o.) a – bírálata.

13 Vö. *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* Carnaptól vagy a *Történelem és osztálytudatot* és *Az ész trónfosztását* Lukácstól. *Az ész trónfosztásában* Lukács a legfontosabb, mert legnagyobb hatású irracionalista és prefasiszta gondolkodóként kezeli Nietzschét, míg Hegelt a Marx előtti és Marxtól egyáltalán lehetővé tevő legfőbb racionalistaként látatja. Ez érthetetlennek tűnik annak tükrében, hogy Hegelből viszonylag könnyű levezetni egy totalitárius államelméletet, ugyanakkor ezt a *sui generis* „anarchista” Nietzschével nehéz lenne megtenni (a *Zarathustrában* külön alfejezet szól az állam mint olyan ellen). Lukács itt persze saját fiatalkori és zseniális írásokat indukáló Nietzsche-rajongását próbálja palinodikusan visszavenni, 'visszaénekelni'. Mindezzel nem azt akarom sugallni, hogy Nietzsche szemernyit sem oka annak, hogy a náci, mindenekelőtt húga, Elisabeth Förster-Nietzsche és Alfred Bäumler révén, előbb meghamisították, majd kisajátították maguknak az életművét.

Említett cikkében pedig Carnap a legnagyobb formátumú, legtehetségesebb metafizikusnak tekinti Nietzschét – ennyiben érdekes módon hasonlít a véleménye az általa támadott Heideggeréhez – mint aki túl is lép a metafizika – úgymond – alaphibáján: az értelmetlen kijelentéseken, egy életérzés inadekvát kifejezőmódján. Eszerint Nietzsche művei többnyire genealógiai, történeti-kritikai kutatások a morál stb. területén – tehát értelmes, sőt tudományos szempontból fontos, további kutatásokra sarkalló kijelentések

racionalitás védelmében az asztról lesöpörni szándékozza a metafizikát.

Az ellentmondás-tétel érvényességének nietzschei felfogása kapcsán Heidegger vizsgálódása először az arisztotelészi eredetre irányul. Vajon 'egyszerre és ugyanazon szempont szerint' is lehet ugyanazt tagadni és igenelni? (Ennek a feltételnek a hiányában ez Arisztotelésznél is könnyedén megtehető.) Heidegger hangsúlyozza, hogy igen, mert enélkül „még soha nem lett volna ellentmondásos gondolkodás”.¹⁴ Majd a 'kéesség hiányát' [ein Nicht-vermögen] elemezve így folytatja:

„Gondolkodási képességünk biológiai megváltozásával az ellentmondás tétele elvesztheti érvényességét. Vajon nem vesztette-e el máris? (...) Nem azt tanítja-e Hegel, hogy a lét legbensőbb lényegéhez tartozik az ellentmondás? Talán szintén nem ez-e Hérakleitosz lényegi tanítása?”¹⁵

Mindezek azt bizonyítanak – legalábbis Heidegger szerint –, hogy Nietzsche a metafizika territóriumán belül mozog, amit az adott fragmentumban külső jelként tovább erősít(ene) Arisztotelész nevének felbukkanása.

Nietzschté parafrázálva összességében elmondhatnók, hogy csak amennyire az életnek szolgál a bináris logika, annyira akarunk szolgálni neki mi is.

halmazát képezik –, főművében (értsd: a *Zarathustrában*; no erre a főmúségre még rákérdezőnk harmadik tézisünkben) 'az életérzés' adekvát, azaz művészi megformálására törekedett. Ekképpen érdekes megvilágítást nyer, hogy ugyanabban a cikkben Carnapnak az egzisztenciális kvantor helytelen használatára vonatkozó cogito-kritikája mintha nyelvfilozófiai korrekciója lenne a kartéziánus szubjektum-objektum viszony, énafficiáció nietzschei tagadásának (a 'gondolkodás van, tehát gondolkodó is van' túlságosan erős a priori feltételekből indul ki; csak a 'gondolkodás van, tehát vannak gondolatok' tautológiája érvényes). Vö. Nietzsche KSA, XII. 549.o.

14 Heidegger (1961), I. 596.o.

15 Uo. 598.o.sk.

Említettem, hogy Nietzsche sokféleségét önmagához és hőseihez való viszonyában is értelmezhetjük. Ebben a tekintetben különös rokonság fedezhető föl Dosztojevszkij és Nietzsche alakjai s bahtyini jelentésben vett poétikájuk között. Erre a rokonságra mutat rá Tatár György.¹⁶ Dosztojevszkij és Nietzsche alakjai egyaránt polifón, dialogikus alkotások hősei: nagyobb a szabadságfokuk, mint azt az európai regényt és a nyugati filozófiai hagyományt konstruáló monologikus szerzői magatartás megengedné. Monologikus szerzői magatartás esetén az adott mű horizontja mindig belátható a szerző látószögéből. Dosztojevszkijjal új szerzői magatartástípus jelenik meg. A szerző nem tud többet hősénél. Nem írja le kívülről, objektíve mindazt, ami egyedül a hősön belül zajlik. Nem követi hősét „legmagányosabb magányába”. A hős belső történéseit csak saját szavai, illetve környezete tagjainak reakciói révén ismerjük meg. A kívülről objektívvá tett emberi belső leírásmódjának hiánya mint újfajta szervezőelv, poétika, azt eredményezi, hogy a szerzők mintegy belépnek a maguk teremtette világba. „Az «Isten meghalt» állításból poétikailag levonható legradikálisabb következtetés a világgal szembeni külső nézőpont feladása, vagyis egy olyan filozofálás megjelenése, amelynek saját gondolt világához való viszonya polifón.”¹⁷ Zarathustra rejtélyes elhallgatásai azzal magyarázhatóak, hogy nem szólalhat meg „az önmagát akaró és az önmagát igenlő Kör”¹⁸ – értsd: az örökkön ugyanakként visszatérő világ.

Nietzsche sokat tud saját belső hasadtságáról¹⁹, önmaga polifón univerzumáról. A

16 Vö. Tatár (1989), 11.o.sk.

17 Uo. 12.o.

18 Uo. 104.o.

19 Freud szerint Nietzsche általában is nagyon sokat tudott önmagáról. „Még 1908-ban, a társasági (*a Pszichoanalitikai Társaságról van szó – Cz.A.*) ülések egyikén jelentette ki Freud, hogy az az introspekciós szint, amelyet Nietzsche elért, aligha található meg bárki másnál.” Vö. Bókay (1997), 55.o. S olyan bölcselőt látott benne, „dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken”. Freud (1940-1952), XIV. 86.o. Kettőjük személye között volt egy nagyon szép

Zarathustrától gyakran ismétlődik írásaiban az a gondolat, hogy az individuum annál erősebb és gazdagabb, minél több belső ellentmondást el tud viselni. Az emberen túli ember pedig – aki egyedül képes együttélni az örök visszatérés gondolatával – minden belső ellentmondást elbír, egész addigi útját igenelni tudja. A filozófus érzésvilágában a 'Nietzsche mint csatatér' érzete feleltethető meg a világgal szembeni külső nézőpont feladásának. „... az affektusok felzabálnak (...) Minden reggel kétségbeesem, hogyan élem túl ezt a napot (...) Minek ezek a heves affektusok! (...) fejfájós félőrült vagyok” – írja híres 'ópiumlevelében'.²⁰ 1883 nyaratól levelezésében rendszeresen visszatér a megőrlés veszélyének felemlegetése. A *Zarathustra* elején az 'utolsó emberek' felidéznek, hogy „Mindenki egyet akar, mindenki egyenlő: aki másképp érez, önként bolondokházába vonul. >>Egykoron mindenki bolond volt<< – mondják a legkifinomultabbak és hunyorgatnak.”²¹ A *Túl jón és rosszon* utolsó oldalain pedig az olvasható, hogy „olykor maga a bolondság szolgál maszkként egy boldogtalan, túlon túl bizonyos tudás számára. – Amiből következik, hogy a kifinomultabb emberiséghez tartozik tiszteletteljes hódolattal hajolni meg a >>maszk előtt<<, s hamis helyen nem üzni pszichológiát és nem kíváncsiskodni.”²² Ezzel és pl. a *Vidám tudomány* 'esztelen ember'-passzusával Nietzsche mintegy megelőlegezi azt az elképzelést, hogy megőrlése – bármennyire is egybeesik bizonyos szomatikus és pszichés megbetegedésekkel – logikus szerepvállalás, végső maszk.²³ A lelki-szellemi összeomlás – innentől kezdve a rövidség kedvéért többnyire *Zusammenbruch* – előtti utolsó években sokasodni kezdenek a Nietzschén belüli nietzschei megkülönböztetések. 'Nietzsche úr' nem érdekli Nietzschét²⁴; 'Sors-

összekötő kapocs: Lou Andreas-Salomé, aki mellesleg elképesztően széles baráti és ismerősi körrel rendelkezett. Salomét, igazi 'jó európaiként', barátság vagy szerelem fűzte többek között Turgenyevhez, Tolsztojhoz, Paul Reéhez, Strindberghez, Rodinhez, Rilkéhez, Schnitzlerhez, Hofmannstahlhoz, Felix Saltenhez, Wedekindhez is. Egyébként a külső nézőpontot feladó nietzschei polifónia fontos implikációja az ún. *Versuchsphilosophie*, a 'legyetek kísérletekké!' gondolata.

20 Nietzsche KSB, VI. 306.o.skk.

21 Nietzsche, *Zarathustra*, KSA, IV. 20.o.

22 Nietzsche (1995), 136.o.

23 Ehhez hasonló álláspontot képvisel pl. S. Kofman (1992).

24 Vö. Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 347.o.

Nietzsche', aki – meglehet – azonos egy paprikajancsival, annál inkább²⁵. Az *Ecce homo*ban, mely a „Hogyan lesz valaki azzá, ami?” alcímet viseli, aztán kezdenek lehullni a nietzschei álarcok, a *personák* mint maszkok. Sarah Kofman találó megfogalmazásában:

„Wagner, Schopenhauer, Voltaire, Paul Reé, Zarathustra, Dionüszosz – megannyi maszk és név, amelyeket Nietzschének mind hatalmába kellett kerítenie, hogy kimondhassa azt, aminek még nincs neve: (...) hogy [Nietzsche] azt mondja: mindezek a nevek *már* «én» voltam, egyszerű jelek, hogy magamról beszélhessek, ahogyan Szókratész is csak szemiotika volt Platón és Kant számára, vagy Buddha Schopenhauer számára”.²⁶

Innen már egyenes az út a *Wahnsinnszettelekig*. Buddha, Dionüszosz, Nagy Sándor, Caesar, Shakespeare, Lord Bacon, Voltaire, Napóleon, „talán Richard Wagner is” – minden én (Nietzsche) voltam; „függtem már a kereszten is”. S íme a legeslegutolsó *Wahnsinnszettel* nyitánya, a talán – Ritschl mellett – egyedül végig tisztelt tudósnak, Jacob Burckhardtnak címzetten:

„Tisztelt Professzor Úr,
végül is sokkal szívesebben lennék bázeli professzor, mint isten; de nem merészeltem privát-egoizmusomat odáig fokozni, hogy miatta kihagyjam a világ teremtését.”²⁷

A kései évek furcsa meglepetése lett Nietzsche számára Dosztojevszkij műveinek fölfedezése. Több minden, így pl. bizonyos konkrét szöveghelyek, azt sugallják, mintha Nietzsche egyfajta 'egyedüli méltó ellenfelet' látott volna Dosztojevszkijben. Két polifón világ találkozott egymással.²⁸

25 Vö. Nietzsche (é.n.), 130.o.

26 Athenaeum (1992), 220.sk.o.

27 Nietzsche KSB, VIII. 577.o.sk.

28 Ezt a találkozást közelebbről próbáltam vizsgálni egy korábbi írásomban – vö. Czeglédi (1995) –, és persze újfólag kísérletet teszek rá jelen dolgozat harmadik részében.

A polifóniához: a bahtyini elmélet újabb – persze elismerő, de mégiscsak – bírálói közé tartozik pl. Tallár Ferenc. „Az odúlakó szava kétségkívül meghasadt, de skizoid és nem dialogikus szó – nem egyenjogú és teljes értékű tudatok dialógusa. A dialógus, a transzcendálás vállalása helyett az odúlakó lehetséges vitapartnereit saját tudatába oldja, azaz

éppenséggel kiterjeszti a cogitót. (...) Szemben az autonóm monológ Dujardinnél és Joyce-nál kialakuló formájával, ez az eljárás sajátos stilizációt eredményez ugyan, de nem hoz létre önálló narrációs szintet.” Tallár (2007), 760.sk.o. Bahtyin korábbi mértéktartó kritikusai – Fridlender, Subin, Fehér Ferenc – is hangsúlyozzák: az orosz gondolkodó abszolutizálja a polifonizmus lehetőségeit, zárójelezi Dosztojevszkij poetikájának monologikus megoldásait, s a monologikus művészetéről szólván, elsősorban annak könnyen sebezhető pontjait térképezi föl. Vö. Könczöl, 55.sk.o.

29 E. Rudolph megjegyzi: Nietzschét, éppen bölcséletének komplexitása miatt, egyre csak valaminő főtézisre szokás leegyszerűsíteni. Pl. így tesz Löwith ugyanannak örök visszatéréssel, Heidegger pedig a hatalom akarása ontologizálásával. Előbbi számára Nietzschében a hegelianizmus ellen fordított negatív történelemfilozófia kulminál – ez a meglátás felhívja a figyelmet Löwith és Deleuze (’nincs kompromisszum Hegel és Nietzsche között’, ’a nietzschei filozófia nagy hozadéka egy abszolút anti-dialektika’) rejtett összefüggésére –, Heidegger számára pedig az a modernitás, mely maga ellen fordul. Deleuze Nietzschéje a kanti *Tiszta ész kritikáját* szeretete volna újraírni; Annemarie Pieper szerint *A morál genealógiájához* a nietzschei *Gyakorlati és kritikája*. S mit ajánl Rudolph valaminő leegyszerűsítő, s főleg kizárólagos főtézis helyett? „Nietzsche als einen kritischen, gelegentlich auch erbarmungslosen Phänomenologen der europäischen Kultur zu lesen.” Rudolph (2007), 45.sk.o. Így legyen.

... nekünk, modernekek, saját magunkból merítve nincsen semmink ...
Friedrich Nietzsche

Mindebből az következne, hogy Nietzschének az okcidenthez fűződő viszonya, Nietzsche 'jó európaisága' – a kifejezés az *Emberi, túlságosan is emberiben* jelenik meg és innentől kezdve szinte folyamatosan feltűnik a hátralévő művekben – legfeljebb olyan motívumok ismétlődését jelenti, amelyeket más, ellentétes jelentést hordozó motívumok kísérnek. S persze az 'európai' kifejezés valóban hol szitokszó, hol piedesztálra emelés nála, attól függően, hogy kire és mire vonatkozik: pl. az átlageurópaira, „erre a mérsékelt égövi, mérsékelt állatra”; az európaiak fizikai kinézetére, amely mezítelenül elviselhetetlen látványt nyújt, s ezért szüksége van a morálra mint ruhára³⁰; vagy mondjuk a nemzeti beszűküléssel és bezárkózással való szembeszállásra, illetve Európa egy-egy nagy alakjára. Ám ehhez képest meglehetősen hathat, hogy bizonyos szempontból kifejezetten konzisztens kép rajzolódik ki Nietzsche Európájáról. Kitüntetetten létezik számára Európa, olyasvalamiként, aminek fő jellegzetességét a belső feszültség különleges – és némely (fontos) szöveghely alapján: termékeny – fajtájában látja.

Az okcidentális tradíció újragondolása mindig Nietzsche gondolkodásának középpontjában állt. Ott van ez már a kezdet kezdeténél, a klasszika-filológiai indulásnál is. A klasszikus ókor tudományában ugyanis „az európai hagyományról van szó, Európáról *mint* hagyományról, aminek magának nincs nemzeti hordozója. Ez a hagyomány nem azonos Európa nemzeti-történeti hagyományainak összességével sem”.³¹ Az antikvitás a közös okcidentális emlékezet (egyik) alapeleme.

Az európai belső feszültség, dinamizmus ősképeként tükröződik a görög poliszok közötti verseny egy hátrahagyott korai írásban, a még Bázelen megszülető *Homéroszi*

30 Vö. Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 588.o.

31 Tatár (1993), 114.o.

versengésben. S mi eredményezi a görög tragédiát, e Nietzsche számára minden bizonynal legbecesebb (és európai) kincset? Apollón és Dionüszosz vetélkedése, az apollóni és a dionüszoszi egészen sajátos kontaminációja³² – ím-ígyen (vála)szóla Friedrich Nietzsche *A tragédia születésében*, kihívván maga ellen a kortárs klasszika-filológia haragját.

A *Korszerűtlentől* kezdve többnyire elég egyértelmű mind a zsidó-keresztény Európa, mind a belső feszültség tematikájának jelenléte. De csak a jelenléte és nem mibenlétének megítélése. Mit jelent ez?

Európa (egyik) ősképéről, a görögökről, egyre inkább az okcidentsre mint egészre vetül – téved? – Nietzsche tekintete. Önnönmaga is érzi, hogy itt, vagyis *A tragédia születése* és a későbbi művek között, ebből a szempontból (is) törés húzódik. Az *Ecce homo*ban így vall erről:

„A könyv (*A tragédia születése* – Cz. A.) mélyen, gyűlölködve hallgat a kereszténységről. A kereszténység se nem apollói, se nem dionüszoszi. *Tagad* minden *esztétikai* értéket – azon értékeket, amelyeket *A tragédia születése* elfogad; a kereszténység a legmélyebb értelemben nihilista, míg a dionüszoszi szimbólum az *igenlés* legvégső határait foglalja magában.”³³

Nem kell elhinnünk az *Ecce homo* szerzőjének, hogy *A tragédia születése* gyűlölködve hallgat a kereszténységről; valójában még az első *Korszerűtlen elmélkedés* vagy akár az *Emberi, túlságosan is emberi* sem gyűlölködik, pedig ezekben Nietzsche megszólal a kereszténységről. Egy biztos: *A tragédia születése* jószerével nem beszél, nem szól egy árva

32 Lev Sesztov magát Dosztojevszkij és Nietzsche egymásra vonatkozását, rokonlelkűségét is az apollóni és dionüszoszi harca felől írja le. Vö. Sesztov (1991), különösen 294-331.o. Sesztov pszichológiai-pneumatológiai olvasata szerint Dosztojevszkij és Nietzsche művei egyre csak a 'legrútabb emberek'-ről szólnának (a 'legrútabb ember' Isten gyilkosa a *Zarathustrában*), mindkettőjükénél a tragédia morálja és a hétköznapi morálja áll egymással szemben a madonnai-szodomai, ill. az apollói-dionüszoszi ellentétpárokból; Nietzsche következetesebb. Mindez nagy visszhangra talált egyfelől a századforduló vallásbölcseletének, a későbbiekben másfelől az *abszurd* egzisztencialista gondolkodóinak körében is.

33 Nietzsche (é.n.), 72.o.

szót sem a kereszténységről.³⁴ Nietzsche persze már itt hangsúlyozottan – ha nem is gyűlölködve – le akar számolni valamivel. Tudniillik a 'harmonikus görögség' hamis és egynemű képével. S e tekintetben legalábbis jottányit sem változik a véleménye a későbbiekben. Szellemi épségének utolsó esztendejében keletkezett fragmentumai közt – s korántsem melleleg: közvetlenül Dosztojevszkij *Ördögökjéről* készített jegyzetei előtt – található az alábbi idézet: „Winckelmann és Goethe görögjei, V. Hugo keleti alakjai, Wagner Edda-figurái, W. Scott XIII. századi angoljai – valamikor leleplezik majd az egész komédiát: mindez minden mértéken fölül hamis volt történetileg, *ámde* – modern, az már igaz!”³⁵ Azonban ha a 'harmonikus görögség' elképzelésének nietzschei bírálatától eltekintünk, akkor folyamatos a hangsúlyeltolódás a filozófusnak az okcidentshez (illetőleg ősképeihez) való viszonyában. *A tragédia születésében* hallgat a kereszténységről és kritizálja Szókratészt, 'az első teoretikus embert': bomlástermékeknek, a tragédia halálának tekinti, s a vele kezdődő klasszikus görögséget szintúgy. Az első *Korszerűtlen elmélkedés* (*David Strauss, az író és a hitvalló*) a kereszténység komolyságának, emelkedettségének és Jézus nemességének védelme a *Bildungsphilister* közönségessége, lapos megjegyzései, a világ varázstalanítására irányuló törekvése ellen.³⁶ A második *Korszerűtlen elmélkedés* (*A történelem hasznáról és káráról*) szintén megmenteni igyekszik Jézus alakját, immáron a vallást és a művészetet – s végső soron az emberi életet is – semmivé tevő túlzott történeti érzéktől és túlzott igényű tudományos megismeréstől, valamint az előbbieket látszólag megmentő, valójában szintén felszámoló hegeli (történelem)filozófiától. Különösen felháborítja Nietzschét sikeresség és nagyság Hegel általi egybemosása. A faktum mindig ostoba, a kereszténység sikere mit sem bizonyít alapítója nagyságáról, sőt az ellenkezőjét is bizonyíthatná, de szerencséjére közte és a

34 De hébe-korba mégiscsak, ráadásul kifejezetten elismerőleg: „Ez volt az a látszólagos >>görög derű<<, mely a kereszténység első négy évszázadának mély szellemű, félelmetes alakjait olyannyira felháborította: ez az asszonyos menekülés minden komolyság, minden rettenet elől, ez a gyáva élvezkedés a kényelmes gyönyörökben”. Nietzsche (2007b), 110.o.

35 Nietzsche KSA, XIII. 140.o. Vö. Czeglédi (2002), 119.o., Radnóti (2004), 805.o.

36 Vö. kül. Nietzsche, *David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller* (*David Strauss, az író és a hitvalló*), KSA, I. 193.o., 232. o.skk.

siker között sok minden történt; a történelemről való modern gondolkodás pedig álcázott teológia, szekularizált és „félreértett elképzelés a közeli világvégéről”.³⁷ A nyugati tradíciót belülről felszámoló, mert azt „szétemlékező” tendenciákkal szemben itt még emlékezés és felejtés egyensúlya lenne a gyógyír, s nem kizárólag a dionüszoszi mámor és felejtés.

Nem lehet eléggé kiemelni, hogy dionüszoszi és nem-dionüszoszi egyensúlya sokáig igen előkelő helyet foglalt el Nietzsche gondolatvilágában. Dionüszoszt egyedül, Dionüszoszt a Megfeszített ellenében – ez a kései évek fejleménye. Ha Nietzsche „Dionüszosz isten utolsó tanítványa”³⁸ volt, akkor istene igen sokáig türelmes természetű maradt. Az *Emberi, túlságosan is emberiben* Nietzsche későbbi példátlan heveségű (és központi jelentőségűvé váló) kereszténységkritikája markáns, de még csak amolyan kontemplatív formát ölt – a könyv fontosságát ebből a szempontból az adja, hogy az ő fiának történetében publikusan itt meséli el először, egyelőre metaforikusan, Isten halálát –,³⁹ Szókratész alakja pedig kifejezetten tiszteletet parancsoló. Szókratészhez váltakozó, Jézushoz ambivalens marad a viszonya a későbbiekben is; utóbbinak visszatérő elemként mindig javára ír egyfajta belső nemességet. Szókratész kapcsán pl. többször említi Nietzsche, hogy éppen alakjának veszedelmes közelsége, vonzása, csábítása az, amitől menekülni próbál. Jézusról pedig azt olvashatjuk a *Zarathustrában*, hogy ha érettebb kort él meg, akkor maga vonta volna vissza tanait, elég nemes volt hozzá. A *Túl jön és rosszonban* félreérthetetlen utalás történik alakjára, mint aki az eddig élt emberek közül a „legszebben tévedt el” stb.⁴⁰ Nietzsche a kereszténységen kívül az antiszemitizmus ellen is az *Emberi, túlságosan is emberiben* lendül támadásba⁴¹, a szó lehető legszorosabb értelmében egy lapon a 'jó európai' terminusának

37 Nietzsche (1989), 74.o.skk. Ezzel Nietzsche mintegy megelőlegezi pl. Löwith vagy mondjuk a kései Dilthey ilyen irányú gondolatait.

38 Nietzsche (1995), 143.o.

39 Nem a nagyközönségnek szánt formában már Nietzsche 1870-es összehasonlító vallástudományi jegyzeteiben olvashatunk az istenek haláláról. KSA, VII. 107.o.

40 Vö. Nietzsche (1995), 49.o.

41 Cosima Wagner, a közismerten antiszemita Wagner felesége, Liszt lánya – s korántsem elhanyagolhatóan: Nietzsche egész életének nagy és rejtett szerelme (vö. pl. *Wahnsinnszettek*, *Ecce homo*) – úgy vélekedett, hogy Nietzschében ezzel a könyvvel

feltűnésével.⁴² Ugyanitt kereszténységbírálatát filozsemitizmussal ötvöződik: míg a kereszténység mindent megtett, hogy az okcidentet orientalizálja, a zsidóság lényegileg járult hozzá az újólag történő okcidentalizáláshoz, „ami bizonyos értelemben annyit tesz, mint Európa történelmét és feladatát a görögök folytatásában meglegelni.”⁴³ Ennél nagyobb dicséretet Nietzsche nem tudott volna mondani. Az antiszemita elleni polémia idővel egyre kíméletlenebb jellegű lesz: 'az antiszemita bögőmasinákat' ki kellene utasítani az országból, fordítja át ellenfeleinek elképzelését a *Túl jön és rosszonban*; egyik *Wahnsinnszetteljében* pedig elrendeli minden antiszemita azonnali agyonlövését. Ám a felsoroltak nem gátolják meg az írás során semmifajta belső cenzúrát el nem viselő filozófust abban, hogy a zsidóságról is, mint bármiről az égsadta világon, kegyetlen hangnemben szóljon – különösen a kereszténység kialakulásához kapcsolódóan.

Összefoglalván és a(z ellentét)sort folytatván: görög poliszok közötti versengés, apollóni-dionüszoszi harca s a teoretikus ember megjelenése, Jézus versus Szókratész, Szókratész és 'platonizmus' – ennek egészen sajátos nietzschei értelmezésére a következő tézisem kibontása során fogok kitérni – kontra Dionüszosz (isten utolsó tanítványa), Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben – világos, hogy mindezek a hangsúlyeltolódások mit sem változtatnak Nietzsche Európáról alkotott felfogásán, annak kitüntetett voltát és dinamikus alapkarakterisztikumát illetően.

Ezen dinamikus alapkarakterisztikumnak, a nietzschei Európa-kép egyik konstans elemének két további vetülete kitűnően illusztrálható az *Emberi, túlságosan is emberi* két passzusával: egyfelől a dolgozatom elején felvázolt erős tézis előfeltevéseinek elfogadásáról – valami akkor és csak akkor igazán európai, ha zsidó-keresztény és/vagy görög-latin vonatkozású –, másfelől a dinamikus Európának a statikus Ázsia ellentétéként történő

„Jeruzsálem legyőzte Germániát”. Vö. Nolte (1990), 41. o.

42 Nietzsche, *Menschliches, allzumenschliches (Emberi, túlságosan is emberi)*, KSA, II. 309. o.

43 Uo., 311. o.

leírásáról van szó.⁴⁴

„... kiterjedését tekintve jóval nagyobb területet értenek Európán, mint a földrajzi Európát, Ázsia kis félszigetét: idetartozik nevezetesen Amerika [is] (...) Másrészt nem egész Európa tartozik «Európa» kultúrfogalma alá; csakis azok a népek és néptörzsek, amelyek a görögökben, a rómaiakban, a zsidóságban és a kereszténységben közös múlttal bírnak.”

„Európa a következetes és kritikai gondolkodás iskolájába járt, Ázsia még mindig nem tud különbséget tenni költészet és valóság között [Wahrheit und Dichtung], s nincs tudatában annak, hogy meggyőződése saját megfigyelésből és szabályos gondolkodásból vagy fantáziából származnak-e.”⁴⁵

Ám Nietzsche éppígy kifejezetten ígéretesnek tekintheti *Wahrheit* és *Dichtung* elegyítését, s tekinti is, különösen ha azzal szerinte magasabbrendű értéket lehet teremteni.⁴⁶ Hangsúlyozandó: bár Nietzschénél találkozhatunk néhány állandó értékhangsúllyal, pl. mindvégig Dionüszosz-tanítvány, ám egy, a szövegekben viszonylag gyakran felbukkanó ellentétpár nem feltétlenül jelent stabil értékítéletet. Az attól függ, hogy honnan nézzük.

A vidám tudomány első könyvének egy részletében az eddigiekhez ugyan hasonlóan, de némileg mégiscsak mást előtérbe helyezvén mutatkozik meg Európa és az Ázsiát szimbolizáló Kína ellentéte (gyakran Kína vagy a kínaiság lesz a statikus Ázsia megtestesítője):

44 Igencsak triviálisnak tűnik a statikus Ázsia és a dinamikus Európa deskripciója a nyugati gondolkodásban. Hegelnél Kína mint a mindig önmagában lévő immanencia az emberi történelem kezdőpontja. vö. Hegel (1979), 214-215.o. Karl Löwith azzal kezdi nihilizmus-tanulmányát, hogy Európa mindig Ázsia ellenfogalmaként gondoltatott el, s a japán olvasónak szentelt utószavát azzal zárja, hogy a Nyugat, szemben a Kelettel, a 'másban is önmagánál' tud lenni, képes a nem-mechanikus, teremtő elsajátításra, mivel az individuális és kritikai görögség örököse. Vö. Löwith (1983), 475.o., 532-540.o. De még egy olyan kortárs gondolkodó számára is, aki egyáltalán nem tekinti evidenciának Ázsia (eleve) statikus és Európa (eleve) dinamikus voltát – szerinte az értékrendszerek közötti vélt különbség nagymértékben eltúlzott –, komoly fejtörést okoz, hogy miért nem a civilizatorikusan fejlettebb Kína lett a modern világgazdaság és ezzel a modernitás szülőháza. Végül oda lyukad ki, hogy a statikus-birodalmi kínai államberendezkedéssel szemben előnyt élvezett a széttartó, dinamikus, későfeudális okcident, csakhogy a különbségek létrejöttének leginkább gazdasági okai voltak. Vö. Wallerstein (1983), 71-89.o.

45 Nietzsche, *Menschliches*, KSA, II. 650.o.; uo. 220.o.

46 Vö. pl. Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 397.o.skk.

„Kína a példa arra az országra, ahol sok évszazaddal ezelőtt kihalt a nagyfokú elégedetlenség és az átváltozás képessége; s a szocialisták és Európa bálványállamainak szolgálói az élet javítására és biztonságosabbá tételére törekvő intézkedéseikkel Európában is könnyen kínai állapotokat idézhetnek elő (...) Európa egy olyan beteg, aki gyógyíthatatlanságának és szenvedése örök átváltozásának a legnagyobb köszönettel tartozik; ezek az állandóan új helyzetek, az éppígy állandóan új veszélyek, fájdalmak és kiutak végül is olyan intellektuális ingerelhetőséget teremtettek, mely közel maga a zseni, s mindenesetre a zseni szülőanyja.”⁴⁷

Európa dinamikusként és Ázsia statikusként felfogott voltának ütköztetése változatlan.

De most már nem a kritikai gondolkodás kerül szembe valóság és költészet egybeolvadásával.

Európa betegsége, ráadásul gyógyíthatatlan betegsége az, ami fölényét biztosítja;⁴⁸ s akik meg akarják gyógyítani – induljanak ki bár a kritikai gondolkodásból –, valójában elveszejtésére töreknek. Ebből logikusan következik, hogy Európát Nietzsche szerint újra és újra beteggé kell tenni, a pusztá stabilitás előnyben részesítésével szemben fokozni kell az ellentéteket és feszültségeket, a filozófus pl. a *Túl jón és rosszonban* kiáll a rabszolgaság mellett. A termékeny betegség mint az éltető és aktív stimulus toposza gyakran köszön vissza Nietzschénél, különösen az *Emberi, túlságosan is emberitől* a *Wahnsinnszettelekig* bezárólag, vagyis a Nietzsche majdnem teljes megvakulásától a szellemi elborulásig tartó időszakban; az

Ecce homo akár a 'Betegségeim és gyógyulásaim története' alcímet is viselhetné.

47 Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 399.o. Max Weber Kína-képe nagyon hasonló ecsetvonásokat mutat.

48 Valamint a h i b a és a t é v e d é s európai karrierje, melyet Enno Rudolph emígyen kapcsol össze az ö n - m e g h a l d á s lehetőségével: „Markant an Nietzsches Bild von Europa ist weniger, dass er diese Region durch seine hinlänglich bekannten und kommentierten Verdikte über Platonismus, Christentum, Metaphysik, Asketismus und Demokratismus definiert, sozusagen als Herkunftsangabe für den Typ eines Antinihilismus (...) Markant ist, dass Nietzsches Europa sein begriffliches Profil durch die kontinuierliche Fort- und Festschreibung eines Irrtums erhält. Europäisch sein heißt für den Europäer, seine natürliche Mangelhaftigkeit erkennen: vom nichts wissenden Sokrates über das sündig geborene und schuldig gebliebene Individuum bis zum moralischen Zögling Kants; auf seine Mangelhaftigkeit mit einer Strategie reagieren, an deren Konzeption Theologen und Philosophen gleichermaßen, wenngleich nicht selten in Konkurrenz, gearbeitet haben: es handelt sich um die Konzeption des asketischen Idealismus: es geht darum als >>guter Europäer<< Erbe zu sein >>von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung<<.“ E. Rudolph (2007), 48 skk.o.

Mit akar mondani Nietzsche Európa gyógyíthatatlanságával s ebből fakadó intellektuális ingerelhetőségével? Vagyis: mi az európai belső feszültség gyökere?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre választ tudjak találni, meg kell állni egy pillanatra. Az eddigiek ugyanis azt a féligazságot sugallják, mintha Nietzsche számára a Nyugat kitüntettségét annak belső dinamizmusa, feszültsége biztosítaná. S ez így is van, csak hogy van még valami, amit e kitüntettség vizsgálatánál figyelembe kell vennünk – az okcidentális tradíció említett nietzschei újragondolását. Többször utaltam arra, hogy ez az újragondolás korántsem szűkült a közös okcidentális emlékezet antik alapelemére. Európa gyógyíthatatlan betegsége, s egyáltalán Európa nietzschei topikája értelmezhetetlen egy nietzschei gyászjelentés nélkül. A zsidó-keresztény Isten halálának bejelentése Nietzsche legemblematikusabb mondata lett.

Isten halott. Ráadásul – az esztelen ember szerint – halott is marad. Szorosan a Nietzsche-szövegekhez tapadó interpretációjában Heidegger nem győzi hangsúlyozni, hogy az 'Isten halott' kifejezés nem ateista tantétel, hanem formula a nyugati történelem legfőbb eseménye számára. „Nietzsche alapélménye a történelmünk alapeseményébe való növekvő belelátás. Ez számára a nihilizmus.”⁴⁹ Heidegger az 'Isten halott' fordulatot azzal egészíti ki, hogy „a Nyugat metafizikusan meghatározott történelmén belül ez már kimondatlanul mindig is ki volt mondva (...) Nietzsche szava két évezred történelmének együttes-történelmi sorsát [Geschick] nevezi nevéen.”⁵⁰ Vagyis Heidegger alapján Nietzsche olvasásakor állandóan szem előtt kell tartanunk az okcidenst – Nietzsche módján értelmezett – egész történetét. Első tézissel – az internális szembenállásnak, a Nyugat belülről történő opponálásának a hangsúlyozásával – jórészt ezt a gondolatot óhajtottam felvezetni, megragadni.

49 Heidegger (1961), I. 182.o.skk.

50 Heideggert idézi Tatár, vö. Tatár (1993), 170.o.

Az eddigiekben kísérletet tettem az első tézis részletesebb meg- ill. újrafogalmazására. E tézisnek létezik ellenszólama – mégha szerintem hamis is. Erre szeretnék röviden kitérni.

Az általam ismert szakirodalomban csaknem teljes konszenzus uralkodik a tekintetben, hogy Nietzsche européer és európai jelenség volt. Ez még Löwithnél és Lukácsnál sem kérdőjeleződik meg, pedig idézett műveikben olyan hanyatlástörténetként ábrázolják az európai szellemtörténetet – persze különböző végkicsengéssel, hiszen Lukácsnál 'van kiút' –, ahol Nietzsche igencsak fontos hanyatlási stációt jelöl. Löwith arról ír, hogy Nietzsche volt az utolsó európai jelenség a német filozófiában, Lukács pedig úgy véli, hogy Nietzsche éppen a partikularizmus legkülönbözőbb formáitól (így a nemzeti partikularizmustól) való mentessége – s persze elképesztő stiláris ereje – révén, vagyis mint tiszta irracionalista tehetett szert akkora jelentőségre. A náci Nietzsche-recepción kívül egyetlenegy olyan jelentősebb próbálkozásról tudok, amely 'német nemzeti' szempontból szeretné legalább részlegesen 'megmenteni' Nietzschét. Ernst Nolte *Nietzsche und der Nietzscheanismus* c. kötetére gondolok.⁵¹ Sietném leszögezni, hogy abban Noltének szerintem teljesen igaza van, miszerint a 'jó európaiság' fogalmából kiindulva Nietzsche akár szalonképessé is tehető a jelenkor számára, ha azonban a szerző által összefoglalóan praktikus-polemikusnak nevezett nietzschei megnyilvánulásokat vesszük figyelembe – ezek igen sokrétűek és szerteágazóak –, akkor még protonácit is könnyedén lehet faragni belőle.

51 A dolog pikáns, s e pikantéria kettős eredetű. Egyfelől Nolte Heidegger-tanítvány – ennek megemlézéséről idézett könyvében sem feledkezik meg –, gyakran hangsúlyozza heideggeri kötődéseit. Így bizonyos szemszögből szólam és ellenszólam szembenállása egy amúgy meglehetősen hűséges tanítvány 'lázasaként' is felfogható. Másfelől Nolte mindenekelőtt az a történész, aki nagyobb nyilvánosság előtt a *Historikerstreit*-ban, a nácizmus újraértékelése körüli vitákban tette emlékezetessé nevét. Még hozzá elég szerencsétlenül.

Persze kérdéses, hogy ekként eljárva miért ne lehetne bármeddig visszahátrálni a filozófiatörténetben – mint ahogyan Karl Popper tette –, vagy kijelenteni, hogy az emberi gondolkodásban van valami totalitárius jellegű.

Amivel viszont nem tudok egyetérteni az az, hogy Nolte – elismerve és taglalva Nietzsche európai és világhatását, óvatosan közelítve ahhoz a kérdéshez, hogy Nietzsche mennyiben volt politikai gondolkodó⁵² – meglehetősen túlhangsúlyozza Nietzsche német kötődéseit. Erre vonatkozólag a következőket állítja:⁵³

(i) bár Nietzsche 25 éves korában elhagyta hazáját, s önszántából nem is tért vissza, egész életében lényegében német kultúrterületen maradt (Basel, majd Észak-Olaszország), ráadásul külföldön is német környezet vette körül (Peter Gast, Malwida v. Meysenbug)

(ii) idegennyelvtudása gyenge lábakon állt, anyanyelvén kívül csak franciául tudott jobban, mint az átlagnémet

(iii) szellemileg gyakorlatilag csak németekkel érintkezett kortársai közül (Brandes, Salome kulturális tekintetben németek; Strindberg kései kivétel)

(iv) első alkotókorszakában – kb. a '70-es évek közepéig – hellenocentrizmusa szorosán összekapcsolódik a németiség iránti rajongásával (ami ugyan általános volt, de ellenpéldaként felhozható Hölderlin, akinél a hellenocentrizmus kifejezett germanofóbiával párosult); második korszakában – kb. '83-ig – előtérbe kerül a 'jó európaiság' gondolata, de ez (i), (ii), (iii) miatt csak korlátozott mértékben érvényesül; utolsó éveiben ugyan fóbiás (ön)gyűlöletbe csaptak át a németek iránti érzelmei, ám mindez *Haßliebe* és 'belülmaradás' volt.

Mindezekre egyrészt azt lehetne felelni, hogy (i) persze faktuálisan igaz – lehetne, ha

52 Nolte kiemeli, hogy Nietzsche életében a politika csak sokadlagos helyet foglalt el, sosem állt gondolkodásának középpontjában. Ezt nyugodtan ki lehet egészíteni azzal, hogy Nietzsche gyakran a politikait mint olyat, mint autonóm jelenséget, magát is a hanyatlás jelének tekintette. A tudatos élete utolsó éveiben feltűnő 'nagypolitika' kifejezésnek többnyire több köze van a 'nagy stílushoz', 'az élet bőségéhez', mint a hétköznapi értelemben vett nagypolitikához.

53 Vö. Nolte (1990), 252.o.skk.

feltennék, hogy Észak-Olaszország 'német kultúrterület'. Nolte mindössze csak azt a nietzschei intenciót felejtje el közölni velünk, hogy a filozófus nem azért ment Észak- és Közép-Olaszországba, hogy – egykori? – 'német kultúrterületre' lépjen, hanem mert el kívánt menni Németországból, s gyógyulni akart – vagyis több napfényre vágyott, illetve közelebb óhajtott kerülni az antikvitáshoz, éppúgy mint előtte és utána oly sokan.

Másrészt (ii)-t egyáltalán nem értem. Tekintettel arra, hogy Nietzsche (kitűnő) francia nyelvtudása vitathatatlan, továbbá arra, hogy picikét tudott latinul és ógörögül, s éveket élt Olaszországban – márpedig az irodalmi olasz elsajátítása a latin és a francia után nem feltétlenül ütközött komolyabb nehézségekbe –, valamint figyelembe véve a műveiben szép számmal felbukkanó francia, olasz vagy akár angol nyelvű idézeteket („And from the dregs of life hope to receive,/What the first sprightly running could not give.”), illetve átböngészve a Colli-Montinari kritikai összkiadás regiszterét – melynek alapján az említett nyelveken elolvasgatott ezt-azt –, nem tudom, mire gondol Nolte. Lehet, hogy Nietzsche angol kiejtése hagyott némi kívánnivalót maga után? Na und?

Harmadrészt (iii) kapitális tévedés: a szellemi érintkezés nem egyenlő azzal, hogy valakinek kikből áll a szűkebb fizikai környezete, kikkel levelezik stb. Ilyenkor egyesegyedül az számít, hogy intelligibilisen (ezt a kifejezést Nietzsche minden bizonnyal elutasítaná) vagy virtuálisan (azt hiszem ez elfogadhatóbb lenne számára) kivel és mivel lépünk kapcsolatba. Az is nehezen tartható, hogy Salomé, Brandes stb. németek lettek volna. Ahhoz a nemzetek fölötti Európához tartoztak, amelynek akkor – a francia mellett, s tán előtt – a német volt a legfontosabb közvetítő nyelve. Nem kis részükben Joseph Roth hősei gyanánt zavarba jöttek (volna), ha megkérdezték (volna) őket: tulajdonképpen milyen nemzetiségűek.

Negyedrész (iv)-ben Nolte pontatlan. Ha ugyanis Nietzsche ritkán, gyakorlatilag mindig ironikusan többértelműen, valahol a zene kapcsán vagy csak úgy, 'németkedik', akkor azt az európai tradíció megújulásának/ításának reményében teszi, s nem 'német nemzeti'

szempontból,⁵⁴ ráadásul mindezt bőségesen ellensúlyozza a '80-as években elhatalmasodó német öngyűlölete. Ennek kapcsán viszonylag ismertnek számít Nietzsche franciamádata s állítólagos, minden valószínűsége dacára is elég homályos lengyel származásának saját maga általi előtérbe helyezése. „Matej[k]o majd minden festményén megtalálni a fejem (...) Nincs még veszve Lengyelország./Mert él még Niëtzkyl!”⁵⁵ A 'belülmaradó' *Haßliebér*ől annyit, hogy kései éveiben egy ideig azt tervezte: átáll a francia nyelven való alkotásra. Kevésbé ismert, hogy Dosztojevszkij-lektúrjei egybeestek kései nihilizmus-koncepciójának kidolgozási kísérletével; ekkoriban úgy vélte visszahallani lengyel eredetűnek hitt nevét, mint ami lengyelül nihilistát jelent.⁵⁶ Még kevésbé ismert, hogy a nyolcvanas években – elsősorban Salomé személye és Dosztojevszkij regényei, illetve a nihilizmus tematikája révén – Oroszország és az oroszok mennyire Nietzsche érdeklődésének előtérbe kerültek; felmerült, hogy Brandes segítségével előadókörutat tegyen Pétervárott.

Nolte a *Zusammenbruch*-időszakra is kiterjeszti olvasatát. Egy Peter Gasthoz írt *Wahnsinnzettel* eleméz.⁵⁷ A levélből világosan kivehető a frankofil orientáció, de 'Nietzsche császár' egy ponton váratlanul kijelenti, hogy udvarában németül fognak beszélni, mert az emberiség legjobb műveit németül írták. Nolte interpretációja az, hogy itt visszatér a korai Nietzsche 'germán' ideálja. Számomra sokkal kézenfekvőbbnek tűnik, hogy Nietzsche egyszerűen magára gondolt – ekkorra már egy ideje befészkelte magát a filozófus fejébe az az elképzelés, hogy a *Zarathustra* az emberiségnek adható 'legnagyobb ajándék' (vö. *Ecce homo*, különösen a 'Miért vagyok én olyan bölcs', 'Miért vagyok én olyan okos' és a 'Miért írok én olyan jó könyveket' alfejezetekkel).

54 Vö. pl. Nietzsche (1995), 110.o.skk.

55 Nietzsche KSA, XIV. 482.o.skk.

56 Nietzsche KSB, VIII. 346.o.

57 Vö. Nolte (1990), 84.o.skk.

Ha a népek önimádatának, gyűlölködésének, állig fegyverkező kultúrfölényének e fortyogó világában Nietzsche szellemi pozícióját akarjuk összefoglalni, azt mondhatjuk: Nietzsche külföldi volt.

Tatár György

De miért és hogyan lesz Nietzsche-nél Isten halála a Nyugat legnagyobb eseményévé? S miképpen lesz a Nyugat legnagyobb eseménye a legnagyobb tetté, aminél „[n]agyobb tett még sohasem történt”?⁵⁸

Úgy vélem az esztelen ember története tölti be az állatorvosi ló szerepét. Az ő szájából hallhatjuk a választ az iménti kérdésekre. Válasza visszhangzik utóképeink, Zarathusztrának a történetében. Együttesen demonstrálják az internális szembenállást is, vagyis azt, hogy Nietzsche támadásai ellenére sem tudott megszabadulni sem Athéntől, sem Jeruzsálemtől, sem kettejük kompromisszumától.

A történetet a *Vidám tudomány*ban jeleníti meg Nietzsche.⁵⁹ Az esztelen ember fényes nappal lámpást gyújt – amúgy Diogenész módjára, akit Nietzsche nagyon kedvelt –, s azt kiáltozza a piactéren: „Istent keresem!” A piactér ögyelgő ateistái között ezzel csak nevetést és gúnyolódást kelt. Az esztelen ember képtelen rövidlátásukat és ostobaságukat elviselni. Számonkéri rajtuk Isten 'eltűnését'. Beszédéből kiderül: Isten halott és az is marad; halálával eltűnt a „legszentebb és legnagyobb, amivel csak bírt eleddig a világ”; mi, emberek öltük meg. A történet befejezése – mint már utaltam rá – kísértetiesen emlékeztet a nietzschei *Zusammenbruchra*: az esztelen ember a halott isten megszállottjaként kényszeresen rákezd az 'ő *requiem aeternam deójára*'. Amikor némely 'Megfeszített', ill. 'Dionüszosz' aláírású *Wahnzettel* kézbevétele után Franz Overbeck – Nietzsche ismerősei közül elsőként – fölkereste a filozófust, az éjjel-nappal zongorafragmentumokat próbált előadni, s magáról

58 Vö. Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 481.o.

59 Vö. Nietzsche, *Fröhliche W.*, KSA, III. 480.o.skk. és Tatár (1989), 52.o.skk.

mint a halott isten utódjáról beszélt.

Mi egyedülálló az esztelen ember hírében? Miért érzi úgy: túl korán jött, ez még nem az ő ideje? Önmagában Isten halálának bejelentése semmiképpen sem újdonság. Nyíri Tamás pl. egész arcképcsarnokot vonultat fel azokból a szerzőkből, akiknek már Nietzsche előtt volt egy 'rosszhírük': Philip Mainländer, Bruno Bauer – Bauer és Nietzsche nemcsak tudtak egymásról, de kölcsönösen tisztelték is a másikat –, Thomas Altizer, Hegel, Marquis de Sade, Jean Paul. Nyíri legrégebbi példája a Gólem-legenda egy XIII.sz.-i változata.⁶⁰ S vegyük észre: maga Nietzsche is egy ószövetségi *locus*ra játszik rá, mely így hangzik: „Azt mondja a balgatag az ő szívében: Nincs Isten. Megromlottak, utálatosságot cselekedtek; nincs a ki jót cselekedjék. Az Úr letekintett a mennyből az emberek fiaira, hogy meglássa, ha van-é értelmes, Istent kereső?” (Zsoltárok 14,1-2.) A romlottak és utálatosságot cselekedők behelyettesíthetők a piac ateistáira. A megfeleltetés ott kap gellert, hogy Nietzschénél az Istent kereső emberfia a balgatag (esztelen), és azt mondja az ő szívében: Isten halott. Az esztelen ember az általa keltett reminiscenciákban és mondandójának stiláris tájolásában sem tud, nem is akar szabadulni Athéntől és Jeruzsálemtől. Am akárcsak a későbbiekben, itt sem pusztán erről van szó; a stiláris kötődés túlmutat önmagán: „Nietzsche ateizmusának pátosza egy olyan >>meghitt<< gyűlöletből táplálkozik, ami példa nélkül állónak látszik. A *Zarathustra* biblikus parafrázisai – véleményünk szerint – gyakran nem a *Bibliát* mint stílust, hanem Istent magát parodizálják.”⁶¹

60 Vö. Nyíri (kéziratban), 1-9.o.

61 Tatár (1989), 203.o. Véleményem szerint e meghitt gyűlöletnek egyetlenegy párja akad: Sade írásaira gondolok. Am nála a gyűlölet nemigazán társult mással, mint gyűlölettel. Nietzsche életművében ellenben e gyűlölet (görög) tragikus örökséggel párosult, aminek messzemenő következményei lettek. Ezzel szoros összefüggésben Nietzsche mindvégig az emberi és az emberen túlmutató nagyság keresésének fogságában vergődött – úgy vélem, részint ezért beszél Brandes arisztokratikus radikalizmusról Nietzsche kapcsán –, aminek jelét nem véltem fölfedezni Sade-nál. Mászt értettek immoralizmuson is – amivel megint csak nem szerezsenmosdatást szeretnék végezni. Ráadásul a belső cenzúra már említett hiánya mintha tényleg létrehozna valami nagyon távoli rokonságot, bár Nietzschénél öncélú obszcenitás sehol nem jelenik meg, s ilyen alapon akár a 'polifón' Dosztojevszkijt is ide lehetne ráncigálni – mint ahogy Brandes (Turgenyev nyomán) szadistaként próbálta lejáratni az orosz íróat az éppen Dosztojevszkij-mániába esett Nietzsche előtt. Egyébként Nietzsche lejáratásának

A történet első kéziratos formájában még Zarathustra névre hallgató *esztelen ember* hírének újdonsága három okkal támasztható alá; Nietzsche ugyanezen három ok miatt érezhette úgy, hogy 'nem vagyok száj, ezeknek a füleknek való'. Először is: Isten halála nem egy tévképzettől való megszabadulás, nem pusztán faktum, többé-kevésbé megbízható információ, amit másoktól szereztünk, hanem egy cselekedet következménye – méghozzá egy gyilkosságé. Másodjára: a gyilkosságot mi követtük el. S végül: Isten halálával teljes addigi világunk semmisült meg – a világ mint rendezett egész, mint kozmosz. Isten halála után ez már nem ugyanaz az univerzum, nem juthatunk el hozzá úgy, hogy a korábbi univerzumból egyszerűen kivonunk egy 'Isten' nevű létezőt. Így az emberi létezés legitimitása alapjaiban kérdőjeleződött meg. „Ha nem változtatjuk Isten halálát nagyszabású lemondássá és folyamatos győzelemmé önmagunk felett, akkor viselnünk kell a veszteséget.”⁶² Itt lép(het) színre Zarathustra, aki célt és értelmet tételez az Isten halála utáni világban, valami önmagunkon túlmutatót. A *Zarathustrában* a gyilkosság részleteire is fény derül: Istent egyrészt az ember iránt érzett részvéte ölte meg – ez nyilvánvalóan a megváltás gondolatának kifordítása –, másrészt a legrútabb ember bevallja, hogy ő a tett elkövetője, mert Isten szeme mindent látott, az isteni részvét nem ismert szégyent, s az ember nem viseli el egy ilyen tanú életben maradását.⁶³

Nietzsche tehát azért tekintheti a legnagyobb tettnek Isten halálát, mivel ennek révén egész addigi világunkat vertük szét. Gyászjelentése és az abból levont konzekvenciák élesen elkülönítik őt más (gyász)hírvivőktől. A kortársak és előfutárok túlnyomórészt pozitivistikus színezetű ateizmusa alapján Isten nem meghalt, hanem egyszerűen nincsen, és erre rádöbbenvén legfeljebb szegényebbek lettünk egy hipotézissel. S az *esztelen ember post literatam* vitatkozik pl. azokkal a logikai pozitivisták elképzelésekkel is, melyek jelentés

szándékával már Max Nordau felvetette a Sade-Nietzsche-hasonlatot, aminek komoly utóélete lett. Mindezt még néhányszor röviden érintjük.

62 Idézi Tatár (1989), 54.o.

63 Vö. Nietzsche, *Zar.*, KSA, IV. 115.o., 331.o.

nélküli kifejezések használatában és az egzisztenciális kvantor helytelen alkalmazásában látják minden metafizika gyökerét s Isten létének vagy nemlétének problémáját. Nietzsche felől nézvést képtelenek megérteni a teremtett és teremtetlen világ közötti különbséget. Azt, hogy a világ, amihez közünk van, teljességgel a mi teremtésünk, költeményünk, s teremtetlenül nem más, mint „ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen”.⁶⁴ Persze Sade márki kirohanásait vagy Jean Paul elbeszélését (*A halott Krisztus beszéde a világmindenség tetején arról, hogy nincsen Isten*) semmiképpen sem nevezném pozitivistikus színezetűnek. Ám Isten halálát ők sem kísérlék meg saját emberi tetté tenni. Kantiánus nyelven szólva, úgy tűnik, hogy az Isten haláláról tett kijelentések Nietzsche előtt csak *problematikus* vagy *asszertórikus* ítélet gyanánt hangzottak el. *Apodiktikus* ítéletté ezek csak a nietzschei 'én tettem'-mel és 'így akartam'-mal váltak. Ezt két elgondolás konstitutív jellegű találkozása eredményezte – a zsidó-keresztény Isten emberi cselekedetre visszavezetett halála egyfelől, és a Nietzsche által minden embertípusnál többre becsült, világot költő és tragédiát teremtő görög tragikus hős sorsvállalása másfelől.

A 'jó európai' pedig – saját szavaival és személyes sorsával hitelesített vallomása szerint – megpróbálta viselni a veszteséget. Látta és tudta, hogy mi bukik el.

S Publius Cornelius Scipiót, az idősebb Cato jeles ellenfelét megidézvén: *ceterum censeo Carthaginem esse non delendam*.

64 Vö. Nietzsche KSA, XIII. 489.o. Nehezen lefordítható szójáték, kb.: két semmi-lét közötti hiátus. A 'Nichts', a 'semmi' többesszám *dativus*ba tétele megegyezik egy imaginárius főnévi igenév – nichtsen – nagybetűs átírásából képzett fogalommal, mely olvasatot az adott szövegkörnyezetben megerősít a lét letiltása, a világ és a lét semmilyenné válása.

II. AZ ÖTÖDIK EVANGÉLISTA

Az első tézisben érveket kíséreltem fősorakoztatni amellett, hogy Nietzsche a maga sajátos módján, de kifejezetten kötődik az 'Athén és Jeruzsálem' erős téziséhez. Ismétlésképpen: ahhoz a nézethez, hogy az okcidens azonos Athén és Jeruzsálem kompromisszumával. Most megpróbálnék rávilágítani arra, hogy mi a bölcslő baja ezzel az egyezséggel. Megelőlegeztem: értelmezésében a kompromisszumot kötő felek nem egyenrangúak. Jeruzsálem győzelmét szerinte az eredményezte, hogy Athénnek egy önfelszámoló tendenciájához tudott kapcsolódni, hogy van valami az antikvitásban, ami a kereszténység felé mutat.

„... mert a kereszténység a >>népnek<< szóló platonizmus”.⁶⁵ Látnunk kell, hogy Nietzsche voltaképpen egy nagyon is régi keletű elképzelésre játszik rá, s azt fordítja ki. Amire az egyházatyák mint az antikvitásban feszülő adventire tekintettek, aligha kerülhette el figyelmét.⁶⁶ Ám az 'adventi az antikvitásban' nem az interpretációtörténet holmi kései adaléka.

65 Nietzsche (1995), 10.o.

66 Vö. Nolte (1990), 111.o. Itt talán nem árt megjegyezni és kiemelni a következőket. Nietzsche mindkét ágon evangélikus lelkészcsaládból származott, Bonnban egy évig teológiát is tanult. Teológiai érdeklődését – ha idővel polemikus célzattal is, de – mindvégig megőrizte. Nagyon kevés egész életén keresztül kitaró barátai közé tartozott Franz Overbeck, a jó nevű teológus. Ha elfogadjuk azt a véleményt, hogy Nietzsche gondolkodásának éltető és mozgató centrumában egyfelől egyfajta negatív teológia áll – 'Isten halála' –, másfelől ezzel korrelál a filozófus sajátos pozitív teológiája – 'a dionüszoszi' –, akkor nehéz nem elfogadni, hogy Nietzsche gondolkodás(módj)a teológiai: kevés interpretációs elem visszhangzik gyakrabban a Nietzsche-életmű kommentárjaiban – nem utolsósorban: önkomentárjaiban (*Ecce homo*) –, legyen szó 'vallásos ateizmusról', az imént említett 'negatív teológiáról' vagy 'Dionüszoszról a Megfeszített ellenében'. Joggal állapítja meg Tatár György: „Az >>Isten halott<< kijelentés értelmét senki sem kerülhette meg, aki Nietzsche filozófiájával behatóan foglalkozott.” Tatár (1989), 200.o. Ismételten érdemes felidézni az első tézis lezárásakor elhangzottakat: Nietzsche azért tekinthette Isten halálát a legnagyobb tettnek, mert egy emberek által elkövetett gyilkosság következményével azonosította, amelynek révén egész addigi világunkat vertük szét. Ráadásul tettük ezt anélkül, hogy a dolog súlyát egyáltalán mérlegeltük volna. „De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre,

Valójában a kereszténység elterjedésének egyik – ha nem a – kulcsmozzanatáról van szó. Az 'ismeretlen isten'-ről, akit Hellászban ismeretlenül – kinyilatkoztatlanul – is megelőző valamifajta várakozás. Maga a pogánymisszió tulajdonképpeni elindítója, tarsuszi Pál – az Athén által megérintett Jeruzsálem nem akármilyen képviselője – az, aki második térítői útja alkalmával Athénba vetődik, s ott erről az ismeretlen istenről beszél. Sőt, Pál a görög gondolkodók valamilyen előzetes – kinyilatkoztatás előtti – istenismeretéről is szól (Ap. csel. 17.16-34.). Ebből persze nagyon elhamarkodott lenne olyasfajta kauzális viszonyra következtetni, hogy pl. a kereszténység az antikvitásból *ered*, hogy a görög bölcsélet *folyománya* a Krisztus-hit. Ugyanis

„a kinyilatkoztatott jelleg olyan tudást jellemez, amelyhez diszkurzív gondolati kutatóút egyáltalán nem vezet. (...) a keresztény kinyilatkoztatás lényegi tartalmához a késő antik görög-római világ semmilyen etikai, vallásfilozófiai vagy teológiai kérdezősködése nem vezet el, csupán megteremti a válasz befogadásának előfeltételeit; ha ez nem így volna, azt kellene állítanunk, hogy a kereszténységnek a pogány világon belüli megjelenéséhez és elterjedéséhez a bibliai Izrael voltaképpen felesleges, vagy véletlenül jókor jött mozzanat volt (...). S megfordítva: egy nem hellenizálódó judaizmus semmiféle messiásvárása nem vezethet a testet öltött Logoszba vetett hithez.”⁶⁷

De Nietzsche nem is azt a gnosztikus-markionita dőreséget állítja a 'kereszténység=platonizmus a nép számára' formulával, hogy a kereszténység egyszerűen a platonizmusból származik, a zsidó előzmények lényegtelenek.⁶⁸ A platonizmus címszava

mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami végzetetlen Semmiben tévelygünk?” Ezen a ponton (lesz) rendkívül erős a biblikus istengyilkosság szövegemlékezése. „Ez a tett még mindig távolabb van tőlük, mint a legtávolabbi csillagzatok – és mégis ők azok, akik tették!” Nietzsche-t idézi Tatár (1989), 53.skk.o.

Jelen fejezet címét a 'teológus' Nietzsche-től kölcsönöztük; a *Zarathustrát* a filozófus maga nevezi ötödik evangéliumnak. Pl. KSB, VI. 327.o. „Az apokrif evangéliumokra mint műfajra tett célzás több pillanatnyi ötletnél. (...) Ez az apokrif típus az olvasót a mű végén nem adja vissza a mű előtti valóságnak, hanem magában tartja, szereplőjévé teszi.” Tatár (1989), 14.o. Isten halálának gondolatát feszegetve Nietzsche mindenütt ötödik evangélista, beavatott-megszállott hírvivő, aki olvasóját szereplővé próbálja tenni.

67 Tatár (1989), 24.skk.o.

68 Az a – tisztesség ne essék szólván – gondolat viszont többször is visszaköszön a filozófusnál, hogy Platon 'szemita befolyás' alá került. Vö. pl. *Ex Symposion* (1994), 32.o. Ugyanakkor kifejezetten idevágónak, termékenynek és Függelékünk Jean Paul-szövege felé

valójában annak bemutatására szolgál nála, hogy a görög szellem miképpen lett fogékony a kereszténységre; miképpen következett be „az akarat roppant meggyöngülése”.⁶⁹ A nietzschei értelemben vett platonizmus (továbbiakban: 'platonizmus') legsajátabb ismertetőjegye éppen ez: hogy különös előkészítő mechanizmus. Még hozzá nem egyszerűen a legáltalánosabb értelemben vett kereszténységé. A 'kereszténység=platonizmus a nép számára' formula megadása előtti oldalon így vall erről az előkészületről a filozófus:

„Úgy tűnik, ahhoz hogy örök követeléseivel beírja magát az emberiség szívébe, minden nagy dolognak először roppant és félelmet ébresztő torzkép gyanánt kell bejárnia a földet: efféle torzkép volt a dogmatikus filozófia is, például a védanta-tan Ázsiában, a platonizmus Európában. Ne legyünk irántuk hálátlanok, még ha be is kell ismernünk, hogy minden tévedések eleddig legrosszabb, leghosszabbantartóbb és legveszedelmesebb tévedése egy dogmatikusnak a tévedése volt, Platón koholmánya ugyanis a tiszta Szellemről és a magánvaló Jóról. Ma azonban, amikor túlléptünk rajta, amikor Európa fellélegzett e lidércnyomásból, s egy legalábbis egészségesebb álmoknak örvendhet, mi, *akiknek feladata maga az ébrenlét*, mi vagyunk az örökösai mindannak az erőnek, amelyet az e tévedés elleni harc tett naggyá.”⁷⁰

Az idézett szöveghelynek szempontunkból – a 'platonizmus' mint előkészítő mechanizmus vizsgálata szempontjából – legfontosabb állítása az, hogy a platóni 'dogmatikus filozófia' mákony, az európai gondolkodás nagyformátumú tévedésének eredője. A közvetlen szöveggörnyezet – a *Túl jón és rosszon* előszava⁷¹ – segít észrevenni, hogy a dogmatizmus

mutatónak találom Hans Jonas gnózis-értelmezését, Heller Ágnes remek összefoglalásában: „Mikor a modern nihilizmus legjelentősebb krónikásai (mindenekelőtt Nietzsche) szimbolikusan 'istenhalálról' beszélnek, végső soron mind arra a fejleményre utalnak, ami már Pascal megsemmisítő élménye is volt: a modern természetképre. A modern univerzum – szemben az antik kozmoszal – cél nélküli, irány nélküli, élettelen, halott, néma. (...) A gnózis tanulmányozása, írja Jonas, azonban ahhoz a felfedezéshez vezette, hogy nincs szükség a modern természettudományra ahhoz, hogy az ember elidegenedjen a természettől, hogy fenyegető erőnek érezze a mindeddig barátságos kozmoszt, hogy átértékeljen minden eddigi értéket, hogy undorral forduljon el a teremtéstől és a teremtőtől. (...) A gnózis, ahogy az időszámításunk első három évszázadában alakult, a nihilizmus első válfaja, amely a modernhez hasonlóan, ha más módon is, radikális szakítást hirdetett meg az ember és a physis között.” Heller (1999), 58.sk.o.

69 Vö. KSA, III. 582.o.

70 Nietzsche (1995), 9.o.

71 A nietzschei művek többsége elé *Vorrede* és nem *Vorwort* kerül. Azaz nem annyira előszó, mint inkább 'előljáró-beszéd' (Wildner). A *Vorrede* nem csupán felvezetés, ígéret,

elleni attak egyike az igazság bevett felfogásának szóló, *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* óta meg-megújuló nietzschei támadásoknak (két toposz: a hagyományos igazságfogalom morális indíttatásának és a *tertium non datur*nak a kritikája itt is felsejlik a 'magánvaló Jó' ill. a 'tisza Szellem' bírálatában). Platón ideatana – 'koholmánya ugyanis a tiszta Szellemről és a magánvaló Jóról' –, filozófiája hosszas és veszedelmes álomba ringatta Európát. Ráadásul Európa még mindig álmodik – nagyjából arról van szó, hogy hiába szabadult meg bizonyos 'dogmatikus' képzetektől, ha még mindig az igazság régi fölfogásának rabja –, bár álma már egészségesebb. És éppen az álommal szembeni küzdelmükben némelyek mégiscsak 'felébredtek dogmatikus szendergéseikből' – sosem szabad elfelejteni: Nietzsche egyik kedvenc szórakozása, hogy stiláris emlékeket keltsen bennünk; s ez független attól, hogy eredetiben mit is olvasott pl. Kanttól –, ők azok a 'szabad szellemek', 'akiknek feladata maga az ébrenlét'. Így Nietzsche.

Az álmot és ébrenlétet egyaránt előkészítő mechanizmusban – és csattanójában: a filozófus még érintendő íjhasznatában – vegyük észre a nietzschei okcident-képnek az első tézisben leírt állandó elemét, a páratlan és ígéretes belső feszültséget. Ez a mechanizmus gyakran szerepel Nietzschénél a 'platonizmus' néven. Pl. a *Bálványok alkonyának* kurta remekműve, a „Hogyan lett az >>igazi világ<< végül mese” hat rövid pontban összefoglalja a látszat- és igazi világ létét állító ún. két-világ-tannak, a platonizmus magvának a sorsát – kimúlását –, a platonizmustól a keresztény folytatáson és a 'szublimált, königsbergi' változaton át a pozitivizmus 'rosszkedvű reggeléig', s tovább Zarathustra 'delelőjéig'.⁷² Ám

köszönetmondás stb. Nagyobb szabadságfokkal bír a hagyományos, járulékos és konvencionális jellegű előszavaknál – önálló szöveg a szövegek között, beszédek előtti beszéd. A *Zarathustra* előjáró-beszéde pl. különálló történetet alkot; a meghirdetett tanítást nem pusztán csírájában rejti magában: az emberen túli ember elgondolása – a *Vorrede* középpontjában itt ez áll – nem bevezető, hanem a tan egyik legfontosabb vetülete. De saját szövege van a *Túl* előjáró-beszédének is. Nem kényszeredett előszó ehhez és ehhez a műhöz – a bevett igazságfelfogás egyes műveken átívelő bírálatára zeng föl benne (ld. fent). Más oldalról persze a *Vorrede* nyílt kiállítás a korszerűtlennek vélt logocentrizmus mellett. A *Vorrede* némelykori hiánya Nietzschénél érdekes módon követi az életmű bizonyos cikcakkjait. Vö. Czeglédi (1995), 93.sk.o. 72 Vö. KSA, VI. 80.o. Jelen munkán belül nyilvánvalóan lehetetlen kitérni akár még csak arra is, hogy az álom-ébrenlét és a fény-sötétség, nappal-éjszaka metaforái milyen szerepet

elkerülhetetlen rámutatni arra, hogy a 'platonizmus' elsősorban csupán ürügy Nietzsche számára egy nagy-nagy polémiához. A polémia az okcidentnek a klasszikus antikvitással kezdődő egész története ellen irányul. Ugyanis Nietzsche – ahogy már az első tézis kifejtésekor érzékeltetni próbáltam – ezt a történetet (végzetes) hanyatlástörténetként értelmezi. Azzal, hogy e gondolat folyamatosan visszhangzik a filozófus munkásságában – 'Isten halála'; Szókratésszel, az 'első teoretikus emberrel' kezdődő hanyatlás; 'dekadencia'-kritika stb. –, termékeny olvasatok sorának lehetősége adott. A j ó i n d u l a t ú o l v a s ó számára. Annak, akit magával sodornak a nietzschei szövegek gondolatgazdag részletei vagy ezek irálya. Itt most futólag csak három ilyen – szemszögünkől kifejezetten érkfeszítő – interpretációt ragadok ki: Heideggerét (1), Noltéét (2), Habermasét (3).

(1) A hanyatlástörténet nietzschei koncepciójának heideggeri interpretációja azért érdemel különös figyelmet, mert elsősorban léttörténeti, metafizika-kritikai kontextusa miatt mindmáig óriási hatással bír. S alig akad még egy jelentős gondolkodó Heideggeren kívül – talán a Heidegger-tanítvány Karl Löwith neve kívánczik még ide –, aki ily mértékben Nietzsche-nek szentelte volna erejét, idejét és energiáját; *in sordino*: aki ennyire Nietzsche mögé bújt volna. Mint már idéztem, Heidegger azzal egészíti ki az 'Isten halott' nietzschei bejelentését – a hanyatlástörténet legel híresültebb megfogalmazását –, hogy „a Nyugat metafizikusan meghatározott történetén belül ez kimondatlanul már mindig is ki volt mondva”. Miért is? Heidegger alapján a nyugati gondolkodás kezdeteinél, a görög metafizikával olyan ontológia születik meg, mely lényegileg teológiai; eme ontológia, a nyugati gondolkodás történetét végigkísérő két-világ-tan úgy jön létre, hogy bekövetkezik

töltenek be Nietzsche hadjáratában a 'platonizmus' ellen. Nem is szólván e metaforák beágyazottságáról a különböző felvilágosodásokon, a nyugati gondolkodás egész történetén belül. Így mindennek pusztán utalásszerű említésére szorítokozom (az igazság mint metafora nietzschei gondolatának boncolásán túlmenően S. Kofman egész könyvet szentel a tágabb értelemben vett témának, Nietzsche-nek mint metaforikus-metaforizáló gondolkodónak, ld. Kofman /1972/). Érintettem és még érinteni fogom, hogy a stiláris reminiscencia formájában zajló nietzschei támadások nem csupán személyek, gondolatok és értékek, hanem gondolati pozíciók, az értékadás helye ellen irányulnak.

benne az érzékfeletti világ és az isteni szféra azonosítása; a nyugati metafizika kezdettől – Platontól – kezdve a létfeledés bűnében él: a létezőt mint az elrejtettségéből már feltárulkozót képzelel el, elfeledkezvén az el-nem-rejtett létezőben rejlő létről.

„Az ontológia teológiai jellege tehát nem azon alapszik, hogy később a kereszténység egyházi teológiája a görög metafizikát magába olvasztotta és átalakította. Nem, hanem azon, ahogyan a létező mint létező magát már régtől fogva az elrejtettségéből előhozta. A létezőnek ez az el-nem-rejtettsége tette csak lehetővé, hogy a keresztény teológia a görög filozófiát hatalmába kerítse (...).”

„A metafizikának nincsen választása. Mint metafizika saját lényege által ki van zárva a lét tapasztalatából; mert a létezőt mindig csak abban állítja elő, ami mint létező e létező felől tekintve már megmutatkozott.”⁷³

Ennek következtében a „metafizika Istene ... valóban a legfőbb létező, de semmi egyéb, mint legfőbb létező.” Így aztán 'nem ajándékoz életet', s a kinyilatkoztatott, illetve metafizikai Isten egybelátása fölött töprengő Heidegger-interpretátor megkérdezi: a *causa sui* lenne Jézus Krisztus Atyja?⁷⁴

(2) A Heidegger-tanítvány Nolte olvasata ott válhat érdekessé számunkra, ahol „az élet új pártjának” mint „az élet elleni évezredes merénylet”-re adott válasz nietzschei gondolata⁷⁵ előtérbe és értelmezésre kerül. Nietzsche illetően megfogalmazásaiban az ún. európai vagy nagy polgárháború megjövendölését véli fölfedezni – Nolte, számomra nem mindig követhető módon 'fasizmus' és 'marxizmus' szembenállását nevezi európai polgárháborúnak –, Nietzscheben pedig Marx leginkább genuin ellenfelét látja. Nietzsche-t nem valami banális módon tekinti a fasizmus atyjának – „direkt összefüggések egyáltalán nem állnak fenn”, hiszen Nietzsche-től idegen a rasszizmus, az antiszemitizmus, a német provincializmus, s a politikai baloldalra eleinte legalább olyan hatással volt, mint a jobboldalra; szellemi képéhez

73 Heidegger (1994), 185.skk.o.

74 Vö. Tatár (1989), 171.skk.o.

75 Vö. Nietzsche (é.n.), 75.o.

soha nem sikerült felnőnie a fasizmusoknak stb.;⁷⁶ egyébként, mint már szóba került, Nolte rendkívül óvatosan közelít ahhoz a kérdéshez, hogy Nietzsche mennyiben volt politikai bölcsele. Hanem annyiban, amennyiben „elsőként és a legátfogóbb módon juttatja kifejezésre azt a spirituális centrumot, amely felé minden fasizmusnak gravitálnia kell”.⁷⁷ Ez a spirituális centrum a megsemmisítés gondolata [Vernichtungsgedanke]⁷⁸ mint reakció a hanyatlástörténetre, „az >>élet<< egy >>szebb<< formájának védelmében”⁷⁹; a kalapáccsal való filozofálás.⁸⁰ Aminek megsemmisítésre kellene kerülnie az a Nyugat történetének „egész tendenciája a klasszikus antikvitás óta”.⁸¹ Nolte olvasatát azért tartom szerencsésnek – minden homályos pontja ellenére –, mert legalábbis Nietzsche és a hanyatlástörténet kapcsán egyaránt el tudja kerülni a banális interpretáció Szküláját – 'Friedrich Nietzsche, a nagy hatású irracionalista és prefasiszta gondolkodó' – és az apologétaság Kharübdiszét is ('Nietzschének semmi köze a fasizmushoz és a nácizmushoz'). És azért tartom termékenynek, mert rátalál arra a gondolati pozícióra, ahonnan – úgy érzem – tényleg adekvát Nietzsche és a fasizmusok kapcsolatáról beszélni. Ez annak a *Vernichtungsgedankénak* a vizsgálata, amely Nietzschénél korántsem csak romantikus-esztétikai pusztítási vágy. Nem lehet elégszer ismételni: Nietzsche két évezred értékrendjével szeretne leszámolni, elveti Athén és Jeruzsálem kompromisszumát, és már a *Hajnalpírban*, majd Zarathustrával 'új (érték)táblákat' adományozna.⁸² Más kérdés, hogy Nolte egyéb téren – így pl. Nietzsche német kötődéseit

76 Ld. Nolte (1963), 619.o.

77 Uo. 534.o.

78 Itt lehetne megjegyezni, hogy Nolte egyik legfelkészültebb ellenfele maga (a korai) Nolte, a hatvanas évek egyik sikerkönyvének (*Der Faschismus in seiner Epoche*) a szerzője. Egy helyütt arról ír, hogy a *Vernichtungsgedanke* megjelenése – a Marx írásait egyáltalán nem ismerő – Nietzschénél igazolja: a fasiszta megsemmisítés-gondolat nem fogható föl homogén reakcióként a marxizmus megsemmisítési programjaira. Vö. Nolte (1963), 619.o. Márpedig igazi megütközést éppen avval keltett Nolte, hogy húsz évvel később ennek pont az ellenkezőjét állította, ráadásul rendkívül kiélezett és bizarr módon (*Klassenmord-Rassenmord* tézise; a holocaust mint úgymond reakció a Gulagra).

79 Uo. 534.o.

80 Vö. Nietzsche (é.n.), 119.o., KSA, VI. 55.o.

81 Nolte (1963), 195.o.

82 Vö. pl. KSA, III., 563.o., KSA, IV. 246.o.

kiemelvén, vö. első tézis, ellenszólam – milyen hamis szirénhangok csábításának enged.

(3) Habermas – némileg hasonlóképpen Noltéhez – abból indul ki cikkében, hogy Nietzsche nivellálja a modernséget: az csupán végső szakasza az archaikus mítosz felbomlásával elkezdődött racionalizálódási folyamatnak. Nietzsche ekképpen a felvilágosodás dialektikájából bújna elő. Habermas végkövetkeztetése: Nietzsche nem tudja legitimálni az ellenszerként megjelenített esztétikum, az esztétikai ítélet visszahozott mértékegységeit, mert a dionüszoszival az archaikusba helyezi vissza az esztétikai tapasztalatot, s kifinomult kritikai képességét nem az ész egyik mozzanatának rendeli alá. Habermas szorosan kapcsolódik Adorno és Horkheimer magyarázataihoz és hiányzik belőle a *ressentiment* Nietzschével szemben.⁸³ Ez így együtt izgalmassá teszi gondolatmenetét.

83 Vö. Habermas (1990), 105.skk.o. *A felvilágosodás dialektikájában* Adorno és Horkheimer átjátszanak egymásba Sade- és Nietzsche-szövegeket, Nietzschét dehonesztálandó – ezt még megpiszkáljuk harmadik tézisünkben.

Tehát hanyatlástörténettel van dolgunk? Igen, Nietzsche szerint azzal. Igaz, meg-megcsillan a kitörés lehetősége – pl. a fentebbi ébren lévők személyében, akik örökösei az álmoossággal szemben vívott harcnak –, no meg a Jeruzsálem és Athén kompromisszuma elleni harcban időnként máshova esnek a hangsúlyok. A mindig más alakban visszatérő polémia viszont magában rejti annak veszélyét, hogy bizonyos fogalmi határok elmosódnak. S ez komoly a bökkenő – hiszen ekképpen a r o s s z i n d u l a t ú i n t e r p r e t á t o r n a k is könnyű lecsapnia a magas labdát; különösen akkor, ha a *tertium non datur* talaján áll. Mondjuk a nietzschei polémiák ürügyeként szolgáló 'platonizmus' enyhén szólva nem feltétlenül azonos a hivatalos tudományosság eredményeivel, de még a diszkurzív módon utólag ténylegesen megalkotható Platón- és Akadémia-képpel sem.⁸⁴ Világos, hogy ily módon nem pusztán a platonizmus időbeli, Szókratészhez kapcsolódóan felmerülő és egyéb határai stb. válnak kérdésessé, hanem a fogalom – és általában vett nyelvhasználat, a nyilvános beszédet irányító játékszabályok is. Erre érzett rá 'minden idők legszebb nevű klasszika-filológusa' – © Tatár György –, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Wilamowitz-Moellendorff nem egyszerűen szűk kronológiai értelemben Nietzsche első kritikusa; ő lehetne a rosszindulatú és tudományos interpretátor mintaképe. Arra a pozícióra kérdez rá, azt a pozíciót próbálja támadni, ahonnan Nietzsche beszél. És persze ezt teszi a későbbiekben minden valamire való rosszindulatú tudományos interpretátor is. A tudományos beszédmód elvárásai alapján már az első jelentős publikus műnek, *A tragédia születésének* is jogosan szegezhető szembe a kérdés – és Wilamowitz-Moellendorff föl is teszi: hol itt a történeti-tudományos megközelítés? Mi köze a történetileg-tudományosan rekonstruálható antik görög

84 E. Rudolph szerint csak a krisztianizált Platón érdekli Nietzschét – a *Lakoma* életvidám erotikája nem, az individualizmus az *Államférfi*ben stb. sem. Rudolph (2007), 47.o. Az ezt az álláspontot tulajdonképpen elfogadó Henning Ottmann ugyanakkor a *Törvények* konstruktív recepcióját feltételezi Nietzschénél. Ottmann (1987), 148.o.

valóságnak apollóni és dionüszoszi harcához? Mennyiben lehet igazolni, ha erről sejtéseink vannak? Mennyiben azonos Nietzsche (úr) Dionüszosza a görögök Dionüszoszával? Ez a fickó tényleg beváltotta fenyegetését: filozófiát – metafizikát – csinált a filológiából! „... fogadjon Nietzsche úr szót, ragadjon thürszoszt, vonuljon Indiából Görögországnak, de szálljon le arról a katedráról, ahonnan tudományt kell tanítania; gyűjtsön tigriseket és párducokat a térde köré, de ne Németország filológus ifjúságát.”⁸⁵

Nietzsche replikája többrétű; nem személyre szólóan Wilamowitz-Moellendorff-nak felel, hanem a – saját szemszögéből meg kell hagyni jogosan – rosszindulatú interpretátornak. Véleményem szerint háromféleképpen válaszol. Mint a gyanú genealógus mestere, mint Dionüszosz isten utolsó tanítványa, mint historiográfus-genealógus.⁸⁶

A gyanú genealógus mestereként azt feszegeti: mi az igazság, a tudomány, az emberi megismerés státusza? Miből és hogyan fakad az olyan regulatív fikció, mint amilyen az igazság? Hogyan lesz konstitutív a morál terejében? Micsoda a görögség, a valóság stb.? Erre példa számtalan szöveghely keresztül-kasul a nietzschei szövegkorpuszokon belül, a koraiként jegyzett, csak a hagyatékából publikált *A nem morális*antól kezdve az összes

85 Nietzsche (1988), 250.o.

86 Nietzsche maga nevezi genealógiainak bizonyos vizsgálódásait – ha úgy tetszik: ezek módszerét –, melyek a „morális elítéletek s z á r m a z á s á r a” irányulnak. KSA, V. 248.o. Ezt nyomban kiegészíti azzal, hogy genealógiai gondolatai az *Emberi, túlságosan is emberiben* nyerték el első kifejeződésüket, noha korábban keletkeztek. Én most ennél kiterjedtebb értelemben használom a 'genealógus' szót. Érvényét kiterjesztem arra a Nietzschére is, aki episztemológiával foglalkozik, amennyiben kérdésfeltevései a (tudományos) megismerés származásával, keletkezésével kapcsolatosak. Emellett szól az az érv – etimológiai megfontolásokon kívül –, hogy Nietzschénél morálkritika és episztemológia-kritika összetartozik. Ám a 'genealógus' kifejezés ilyen tág értelmű használata tán közelebb áll Foucault-hoz, mint Nietzschéhez.

A historiográfus-genealógus Nietzsche ugyanakkor nem egyszerűen genealógus, hanem filológus, történész és filozófia-történész is. Nagyszabású próbálkozásban óhajt el- és leszámolni mindazzal, amit hanyatlástörténeten ért. E módon végülis azt a vágyát akarta kiteljesíteni, melyet a filozófiává tett filológia programjának kitűzésekor – mintegy magyarázat gyanánt – az egészlátás igényeként szólaltatott meg. „ (...) melyben mint valami elvetendő, eltűnik minden, ami részlet és szórvány, s csak az marad meg benne, ami egész és egységes.” Nietzsche (1988), 35.o.

Ismeretes, hogy a 'gyanú mesterei' megfogalmazás – Nietzschére, Marxra és Freudra vonatkozólag – Ricouer nyomán terjedt el.

kanonizált Nietzsche-műig. Sőt, a fragmentálisan ránk maradt textusokig is. Gondoljunk a *tertium non datur* kritikájára (ld. „Tertium datur” alfejezetünket). Mindezzel Nietzsche a nyilvános beszédnek – és természetesen a legkülönbözőbb változatainak –, bevett játékszabályainak, bizonyos értelemben az emberi gondolkodásnak a kontingenciájára hívja föl a figyelmet. A rosszindulatú interpretátor csak egy – és nem *a* helyes –, ráadásul meglehetősen rugalmatlan, 'dogmatikus' – az igazság hagyományos dogmájához ragaszkodó – álláspont képviselőjévé degradálódik. Persze ily módon *a* helyes álláspont lehetősége is eltűnik; a gyanú mestere maga sem az abszolút igazság letéteményese, a tévedhetetlenség bajnoka. Nem cáfolni és igazolni akar, hanem egy tévedést egy másikkal helyettesíteni.⁸⁷

Dionüszosz tanítványa továbbmegy. Tisztázni kívánja: kinek és minek a nevében szól. Nem csupán lerombolni óhajtja az ítéletalkotás addig megfellebbezhetetlennek vélt fórumait.

Megpróbál felépíteni egy újat. Fontos tudni, hogy az építőmester – Friedrich Nietzsche –

87 Vö. KSA, V. 251.o. Heidegger nagy hangsúlyt helyez a platóni és a nietzschei igazságfelfogás közötti kontinuitásra, melyet az igazság adekváció- és tévedés-elméletének kapcsolatának is lehetne nevezni. A „Platón tanítása az igazságról” c. tanulmányban a következőket olvashatjuk. „Platón óta vált >>filozófiává<< a létező létéről való gondolkodás, mivel ez az >>ideákhoz<< történő feltekintéssel lett azonos. A Platónnal elkezdődő >>filozófia<< ezután ölti magára azt a jellegét, amit később >>metafizikainak<< neveznek. (...) A létnek idea-ként történő értelmezése óta a létező léteire vonatkozó gondolkodás metafizikus lett, a metafizika pedig teologikus.” Heidegger (1994), 99.sk.o. T e h á t P l a t ó n a z e l s ő m e t a f i z i k u s . Ezzel a metafizikai fordulattal az „igazság mint elrejtetlenség többé nem magának a létnek az alapvonása, hanem – helyességgé válván, az idea által való leigázás következtében – ezután a létező megismerésének kitüntetett sajátága lesz.” Uo., 98.o. V a g y i s a p l a t ó n i f o r d u l a t u t á n a z i g a z s á g m i n d e n e k e l ő t t (e l m e b e l i) a d e k v á c i ó . Vö. uo., 97.o., Heidegger (1961), I. 511.o. Heidegger felsorol néhány bizonyítékot. Előbb a középkori skolasztika egésze számára mérvadó Aquinói Tamás tételét idézi föl – „az igazság vagy az emberi, vagy pedig az isteni értelemben lelhető föl” –, majd egy Descartes-locus következik: „igazság és hamisság a szó tulajdonképpeni értelmében sehol másutt nem található, mint az értelemben.” Heidegger (1994), 97.o. Ezt követi egy Nietzsche-részlet és kommentárja: „>>Az igazság az a fajta tévedés, ami nélkül az élőlények egy bizonyos fajtája nem tudna élni.<< (...) Amikor Nietzsche a gondolkodás helytelenségeként határozza meg az igazságot, egyetért az igazság lényegének hagyományozott, a kijelentés (lógoV) helyessége által történő meghatározásával. Nietzsche igazságfogalma egyszersmind ama változás legvégső következményeinek utolsó visszfényét is mutatja, mely során az igazság a létező elrejtetlenségéből a tekintés helyességévé vált.” Uo., 97.o.; vö. Heidegger (1961), I. 174.sk.o. Ebből már tulajdonképpen következik az a heideggeri gondolat – mely részletes kifejtésre kerül kétkötetes monográfiájában –, hogy N i e t z s c h e a z u t o l s ó m e t a f i z i k u s , filozófiája pedig (ki)fordított platonizmus.

személyes hangon ugyan, de szinte mindvégig szócsövein keresztül szólal meg. Az építkezésnek ezt a stádiumát Zarathustra, a tán legfontosabb szócső jeleníti meg a legpregnansabban. Kiderül róla, hogy nem tudós, s szenvedélyes hangú ítéletet mond a tudósokról.⁸⁸ Teszi ezt persze úgy – Athén és Jeruzsálem kompromisszuma ellen hadakozván –, olyan fogalomhasználat, nyelvfordulatok stb. segítségével, hogy ironikus módon⁸⁹ Athén- és Jeruzsálem-reminiscenciákat ébreszt az olvasóban. De Zarathustra nem pusztán támad és gúnyolódik, nem csupán a gyanú mesterének fiktív-irodalmi szócsöve; emlékezzünk vissza: új táblákat ígér új értékekkel. A *Zarathustra* a 'legnagyobb ajándék', mert benne „tanítjuk a tanítást, ami a legerősebb eszköz, hogy bekebelezzük” azt, vagyis: ugyanannak örök visszatérését, a hatalom akarását és az emberen túli embert.⁹⁰ Nietzsche Zarathustrája ennek az igazságnak, ennek az új tévedésnek a nevében szól; íme az igazság új, legfelsőbb fóruma. Csakhogy közbejön valami. Dionüszosz isten utolsó tanítványa ugyanis nem szócső, hanem Nietzsche maga. Persze a filozófus mindvégig Dionüszosz megszállottja és beavatottja. Ám

88 Vö. KSA, IV. 160-162.o.

89 „Hogyan? A tudományosság talán csak félelem a pesszimizmustól és menekvés előle? Kifinomult önvédelem – az i g a z s á g g a l szemben? És, morálisan szólva, gyávaság és hamisság? Nem-morálisan szólva, ravaszság? Óh, Szókratész, Szókratész, talán ez volt a t e titkod? Óh, titokzatos ironikus, talán ez volt – iróniád?” KSA, I. 12.skk.o.

90 Vö. KSA, IX. 494.o. Ezen a ponton – hogy miben is áll a tanítás – Heidegger és Kofman homlokegyenest ellenkező véleményen vannak. Heidegger szerint minden gondolkodó saját egyetlen gondolatát gondolja; úgy véli, hogy az örök visszatérés tana Nietzsche metafizikai alapgondolata, leglényegibb tanítása, melyet tartalmaz és felölel a nietzschei egyetlen gondolat, a hatalom akarása. Előbbi utóbbinak belső, nem utólagos, nem pótlólagos gondolati kiteljesítése, s éppen ezért korábban született meg. Mindkét gondolat ugyanazt mondja és gondolja a maga egészében vett létezőről [das Seiende im Ganzen]. Vö. Heidegger (1961), I., 255.skk.o., 481.skk.o., II., 9.o.

Kofman viszont élesen kikel az ellen, hogy megmenteni próbáljuk Nietzsche gondolatát – 'amiből egynél több van' – a biologizmustól a nyugati metafizika számára. Képtelenségnek tartja Nietzscht bezárni a lét totalitásként és egyedüliségként elgondolt heideggeri történetébe, melyet a maga egészében vett létezőről töprengő gondolkodók egyetlen gondolatai töltenek ki. Nietzschével valójában megkérdőjeleződik a létező a maga egészében, az egyedüli alany, az egyedüli gondolat, az egyedüli név is. Vö. Athenaeum (1992), 232.skk., 235.skk.o.

Mindezt azért mondom el (írom le), mert – pillanatig sem tagadva az örök visszatérés tanának kitüntetett, központi jelentőségét Nietzsche filozófiájában – a szinguláris Nietzsche megteremtésének kísérletét – értsünk ezen akár ihletett tanítást, akár diszkurzív gondolatot –, Kofmanhoz hasonlóan, félreértésnek tartom. Nietzsche helyett Nietzschékről érdemes beszélni (és írni). Ugyanakkor a félreértést Heidegger esetében – Kofmantól eltérően – termékenynek látom, briliáns elemzésekhez vezető, termékeny tévedésnek.

amint saját szájával mondja el a tanítást,⁹¹ beköszönt az építkezés szócső nélküli stádiuma. Győzött volna a szerző mint 'naiv olvasó', mint a fikciót kiiktató, reflektálatlan lény? A 'szerző halála' egybekapcsolódott a szerző mint 'naiv olvasó' feltámadásával? Közelebb vihet a dolog megértéséhez a polifónia-elmélet alkalmazása. „Ami történt, metaforikusan úgy írható le, hogy a Nietzsche számára valahol mégiscsak fenntartott szerzői nézőpont egyszer csak összeomlott: a mű (*a Zarathustra – Cz. A.*) hőse – szerzője számára – átlépett egy végső szabadságfokot, és kilépett a műből. A hős szólama bizonyult tágabbnak, s a szerző került belül a mű horizontján.”⁹² Szerző, építőmester és legfelsőbb fórum összeolvadt. Dionüszosz tanítványának mint esztele né vált embernek sikerülhetett ugyan kívül- és túljutnia a hanyatlástörténetként felfogott Nyugat legfőbb értékeinek elértéktelenedési történetén s e történet belső logikáján, azaz összességében a nihilizmuson.⁹³ S az is lehetséges, hogy épp ez a belső logika lendítette át.⁹⁴ De ehhez kívül kellett tudnia magát önmagán.

Nietzsche, a historiográfus-genealógus egyaránt elkülöníthető mind a gyanú mesterétől, mind Dionüszosz tanítványától. Előbbivel szemben nem annyira kérdez, mint inkább felel, még hozzá narratív igénnyel; utóbbitól eltérően inkább diszkurzív megfogalmazásokkal él. Átfogó interpretációra tesz kísérletet: a hanyatlástörténet leírására. A filológus válasza ez – a filozófussá lett filológusé. Csak van egy apróbb 'hiányossága' – soha nem készült el. Pontosítsunk: nem készült el teljesen. Hiszen alig valamivel Wilamowitz-Moellendorff pamfletjének megjelente után Nietzsche nekiül megírni *a* historiográfiai-genealógiai művét. Ismétlem: nem személy szerint ennek és ennek akar visszavágni. Részletesen és szubtilisan óhajt válaszolni önmagának – mint a gyanú mesterének – arra a kérdésre, hogy mi a csoda az a görögség, vagyis cizellálva azt a korai válaszkísérletét, miszerint „a folyamatosan jelenlévő csoda világa”.⁹⁵ Ennek köszönhetően születtek meg a *Mi*,

91 Vö. Tatár (1989), 11.o.

92 Tatár (1989), 13.o.

93 Vö. KSA, XII. 350.sk. o., 571.o., KSA, XIII. 189.sk. o.

94 Vö. Heidegger (1961), II. 272-278.o.

95 Athenaeum (1992), 13.o.

filológusok címmel tervezett 'korszerűtlen elmélkedés' vázlatos feljegyzései, s így jött létre az előzetesének szánt, ezért tulajdonképpen befejezetlenül maradt *A filozófia a görögök tragikus korszakában* is. Nietzsche egyiket sem találta publikálásra alkalmasnak. Persze az aforisztikus jelleg, sőt, a befejezetlenség, a fragmentaritás az egyik legszembeszökőbb nietzschei stílusjegy – amit többnyire a frankofil Nietzschéhez szokás kötni, Montaigne- és Pascal-rajongásához, az esszé imádatához, sokszor elfeledkezvén az archaizáló torzóról, a preszókratikus töredékekről stb. E stílusjegy ismét csak túlmutat a tisztán stílári vonatkozásokon: „Nem bízom semmiféle rendszerezőben – ilyenek útjából ki is térek. A rendszer akarása a jóra való hiányát jelenti.”⁹⁶ De a historiográfus-genealógus mégiscsak megpróbálkozik – ha nem is feltétlenül a rendszerrel s a rendszerezéssel, ám legalábbis a nagyszabású áttekintéssel.⁹⁷ A historiográfus-genealógus Nietzsche az a Nietzsche, aki a főműbűvöletében él. Aki – majd a nyolcvanas évek második felében – úgy véli, hogy a *Zarathustra* a legnagyobb ajándék, de tisztában van vele: nem a főmű. Ezzel újabb elhatárolódási pont adott Dionüosz isten utolsó tanítványától és a gyanú genealógus mesterétől. Míg utóbbiak szólamai végigvonulnak a filozófus munkásságán – és folyamatosan egymásba csúsznak, egymásnak felelnek –, addig a lezáró-összegző főmű létrehozására tett próbálkozás két, viszonylag rövid korszakra korlátozódik: a be nem fejeződő *Mi, filológusok* vállalkozásának idejére, s az utolsó két-három (mindennel együtt öt-hat) évre. S a tervbe vett 'korszerűtlen elmélkedés' létre nem jött olyan kudarcnak bizonyult, amelyhez fogható csak egyetlen akadt Nietzsche írástervei között: a kései főműé. E két alaposan előkészített és végül mégis befejezetlenül maradt historiográfiai-genealógiai terv

⁹⁶ *Ex Symposion* (1994), 2.o.

⁹⁷ Ami egyáltalán nem jelenti a tömörség és személyesség igényének eltűnését. *A filozófia a görögök tragikus korszakában* fontos vallomást tartalmaz ezzel kapcsolatban. Nietzsche kísérlete, hogy megszólaltassa 'a görög alkat polifóniáját' és elmondja a görög filozófia történetét Szókratészig bezárólag, „abban különbözik a hasonló próbálkozásoktól, hogy rövid. ... (...) azokat a tanokat választottuk ki, amelyekben a filozófus személyisége legerősebben mutatkozik; míg minden lehetséges tantétel felsorolása, ahogyan a tankönyvekben járja, minden bizonnyal egyetlen dolgot eredményezett volna: a személyesnek teljes elnémulását.” Nietzsche (1988), 54.o.

kivételével a filozófus minden komolyan vett, legalább ugyanennyi időt és energiát felemésztő előmunkálata, könyvtervezete eredményes volt, publikáláshoz vezetett.⁹⁸ Mindazonáltal a historiográfiai genealógia kezdő- és végpontját nem csak a közös kudarc köti össze. És nem pusztán az eljárás mód. Tematikai kapocsról is beszélhetünk. Ez első ránézésre meglepőnek tűnhetne, mivel a filozófus a *Mi, filológusok*ban a görög rejtélyt kívánta megfejteni, a nyolcvanas évek végén pedig mindazt, amit a kereszténységgel azonosított. Azonban éppen itt, a *Mi, filológusok*ban egyrészt először teszi explicitté heves kereszténység-kritikáját, másrészt ezt egybeköti az antikvitás bírálatával.

„Az ókor vétke, hogy az emberiség legiszonyosabb bűne, a kereszténység, lehetővé válhatott úgy, ahogy lehetővé vált. A kereszténységgel együtt az ókort is el fogják takarítani.”

„Az ókori kultúrától örökre elválaszt minket, hogy alapja vált számunkra teljesen *roskataggá*. A görögség kritikája ennyiben egyúttal a kereszténység kritikája is, hiszen az alapok a szellemhitben, a vallási kultuszban, a természeti varázslatban ugyanazok.”

„Ez volna a **feladat**, hogy a görögséget visszahozhatatlannak ábrázoljuk, s ezzel a kereszténységet, és társadalmunk és politikánk eddigi fundamentumait is.”⁹⁹

Ennél tömörebben aligha lehetne összefoglalni és lezárni a második tézisben foglaltakat, vagyis azt, hogy mi Nietzsche lényegi baja Athén és Jeruzsálem kompromisszumával.¹⁰⁰ Egyelőre azonban annak nyomába kellene erednünk, hogy mi hiúsította meg a historiográfiai-genealógiai választ, a mű világra jövetelét.

98 Vö. a Colli-Montinari kritikai összkiadás korai művekhez írt előszavával, kül. KSA, I. 909.skk.o.

99 Nietzsche (1988), 227.skk.o., vö. KSA, VIII. 80., 83.o.

100 Persze azonnal adódhat néhány kérdés. Pl. miért ugyanazok az alapok az antik görögség és a kereszténység esetében? Mit jelent és mi célt szolgál olyan holisztikus absztraktumok emlegetése, mint a görögség és a kereszténység? Előbbire érték és értékadás nietzschei felfogásának vizsgálatakor legalább részlegesen válaszolni óhajtunk. Utóbbira, e végig lappangó problémára egy hamarosan következő terjedelmesebb jegyzetben reflektálok.

A kudarc nem véletlen. Megértéséhez – értelmezéséhez – körül kell járnunk egy nietzschei kulcsfogalmat, a *Redlichkeit*ot.

A *Redlichkeit* problematikája egyfelől akár önmagában külön értekezés tárgya lehetne – tanácsos tehát kitérni előle –, másfelől viszont megkerülhetetlen bármely, Nietzsche gondolatainak, írásainak mozgatórugóit és/vagy a filozófus lelki-szellemi összeomlását szóba hozó gondolatmenetben. Céлом most csupán annyi lehet, hogy valamit érzékeltessek, felvillantsak *Redlichkeit* és a főmű kudarcának kapcsolatából. Már magának a terminusnak a magyarítása is komoly gondot okoz. Itt most az 'őszinte derekasság/derék őszinteség' vagy az egyszerűség kedvéért a 'derekasság' mellett török lándzsát, de az új magyar *Zarathustra* zárófejezetünkben még tárgyalandó megoldása kétségkívül tetszetősebb. A régebben igen elterjedt 'becsületesség'¹⁰¹ erőteljes és Nietzschénél inadekvát tradicionális morális implikációkkal bír.

Ezzel korántsem azt akarom sugallni, hogy egyáltalában véve jogosulatlan bármifajta olyan olvasat, mely Nietzschét mint moralistát értelmezi.

„Vajon mi, immoralisták, k á r t t e s z ü n k - e az erényben? Épp oly kevéssé árthatunk annak, mint az anarchisták a fejedelmeknek. Csak mióta lőnek rájuk, azóta ülnek újra szilárdan a trónjukon. Morál: l ő j j a m o r á l r a.”

„Beismerem, hogy itt és ott nagyon szívesen tartanék előadást moralistaként és nagy >>nevelőként<<, illendően, ügyesen – olyasvalakiként, aki nem esett a feje lágyára.”¹⁰²

A magát immoralistaként láttató és nevező Nietzsche gyakran apellál morális érzéseinkre stb.; és ez – már az, hogy nagy bravúrral képes ellenfeleinek fegyverét visszájára, ellenükre

101 Vö. pl. Athenaeum (1992), 20-41.o., Nietzsche (1908), 336.o. stb.

102 KSA, VI. 64.o., KSB, VII. 48.o.

fordítani – nem intézhető el azzal: 'ügyes'. A morálkritika naivitásának hiányáról van szó, nagyfokú reflektáltságról.¹⁰³

Ám a derekasság [Redlichkeit] nem valamiféle létező és rögzített erkölcsi törvénynek felel meg. Ellenkezőleg, önfelszámoló íve miatt rögzíthetetlen. Keletkező erény [eine

103 Nietzsche érett, reflektált szkepticizmusa teljes összhangban áll MacIntyre azon követelményével, hogy az igazi szkeptikus nem a szkepticizmus valaminő örök kihívására válaszol, hanem egy bizonyos tradíció belüli specifikus válságra reagál. Ha valaki tényleg azt hinné, hogy semmit sem tud, akkor azt sem tudná, hol kezdjen neki a radikális kételkedésnek. Vö. MacIntyre (1977), 59.skk.o. MacIntyre hogy, hogy nem, episztemológiai válságnak nevezi azt a szituációt, amikor a minket körülvevő világot értelmező, mindenekelőtt a közösségi létezés irányító-szabályozó, egyidejűleg konstitutív és normatív sémák összeomlanak, s felismerjük e sémák egymással inkompatibilis, de ugyanolyan valószínűségű interpretációinak meglétét. Az episztemológiai válság elemzése kapcsán felrója az akadémikus filozófiának az ahistoricitást, az előfeltevésektől mentes kétely és újrakezdés képzetét, s a drámai narratívában látja az emberi cselekvés megértésének döntő formáját (ebben Nietzsche csak helyeselni tudna neki). MacIntyre Shakespeare Hamletjének és Descartes-nak a példáit állítja szembe egymással. Mindketten episztemológiai válságba kerülnek: régi interpretációs sémáik nem működnek. Descartes előfeltevésementes első princípiumot keres, úgy érzi, nincs olyan háttér, amire támaszkodhatna, alapozhatna, ahova egyszerűen visszavonulhatna. Ellenben Hamlet számára nagyon is létezik ilyesmi, s ez ellen fogalmazódnak meg kételyei. (Kinek higyjen: anyjának, apja szellemének, az udvaroncoknak?) Descartes nem veszi figyelembe, hogy pl. már az általa használt nyelvekkel örökölt egy jelentéshálót, melyet használat közben kiterít a világra. És azt sem, hogy amit tudata spontán reflexióinak vélt, azzal már találkozhatott stúdiumai során (cogito-dubito, Ágoston). Így történetien öntudathoz jut, s ennek kategóriáival próbálja leírni episztemológiai válságát. Shakespeare viszont tudatában van annak, hogy az 'Én', a szubjektum válsága azon tradíciónak válsága, mely formálta ezt az 'Én'-t. Ide akartam újólag kilyukadni: Nietzsche pontosan tisztában van azzal, s o s i n c s k o n - t e x t u s n é l k ü l i s é g , s é p p e n e z é r t n i n c s k o n t e x t u s n é l k ü l i k é t e l y s e m . Világos számára, hogy konceptuális hálónk, adott nyelvi közösségünk fogságában vergődünk – „az ural-altaji nyelvi térség filozófusai (ahol a szubjektum-fogalom a legfejletlenebb) nagy valószínűséggel másképp fognak >>a világba<< pillantani, és más ösvényekre fognak rálelni, mint az indogermánok”. Nietzsche (1995), 22.o. Ennek megfelelően grammatikailag nem tudunk megszabadulni Istentől – gondoljunk pl. káromkodásainkra. Úgy is fogalmazhatnánk: Nietzschének az episztemológiai válságairól szóló beszámolóit kontextualizáltak. Jórészt ezért használ sűrűn olyan holisztikus fogalmakat, mint a kereszténység, a görögség. Jelzőkövek ezek egy széthulló nagy tradíció örököse és kritikusa, az egyik utolsó 'jó európai' számára. N é l k ü l ü k é r t ő N i e t z s c h e - o l v a s á s i s l e h e t e t l e n – nem fognánk föl, hogy ki Nietzsche. Íme a válasz a holisztikusságot feszegető kérdésre (ld. bevezetőnk 6.sz. és jelen fejezet 36.sz. jegyzetét). „Többé nem vagyunk keresztények: elszakadtunk [entwachsen] a kereszténységtől, s nem azért, mert túl távol, hanem mivel túlságosan is közel lakoztunk hozzá, még inkább, mert *belőle* nőttünk ki [aus ihm gewachsen sind] – maga kényesebb és szigorúbb jámborságunk az, ami ma *megtiltja*, hogy keresztények legyünk.” KSA, XII. 165.o.

werdende Tugend),¹⁰⁴ kettős értelemben is. A jövő erénye és a statikus létezés [Sein] nem, csak keletkezést-pusztulást [Werden] ismerő, hordozó valóság könyörtelen elismerése.¹⁰⁵ Előbbiről – az eljövendő erényről – könnyebb szólni: a *Hajnalpír* alapján a derekasság [Redlichkeit] sem a szókratikus, sem a keresztény erények között nem fordul elő. Márpedig Nietzsche-nél ez azt jelenti, hogy „még nem igazán érett, gyakran összekeverik vagy félreismerik, még alig ismeri önmagát – keletkezőfélben van [ist etwas Werdendes], mely keletkezést elősegíthetjük vagy hátráltathatjuk, mindenkori céljaink [Sinn] szerint.”¹⁰⁶ De mit értsünk a derekasság [Redlichkeit] önfelszámolódásán? Azt a Jean-Luc Nancy-t parafrázálva, aki nagyszerű tanulmányt¹⁰⁷ írt derekasság [Redlichkeit] és a sajátos moralistaként értelmezett Nietzsche kapcsán: ha a derekasság [Redlichkeit] először is abban áll, hogy elismerjük a világ keletkező-pusztuló jellegét, a statikus létezés föllehetetlenségét, akkor ez azt is jelenti, hogy elismerjük a derekasság [Redlichkeit] keletkező-pusztuló, 'kifejlő' voltát.¹⁰⁸ Ennél is fontosabb – mert közelebb visz a kudarc, a főmű kudarcának megértéséhez – Nancy első számú megjegyzése a terminussal összefüggésben: „a *Redlichkeit* a *filológus* alapállását jellemzi. Az igazi filológus: *ein redlicher Philolog*, ahogy (Nietzsche) a *Homer und die klassische Philologie*-ban mondja”.¹⁰⁹ Döntő mozzanathoz érkeztünk. Nietzsche, a filozófussá lett filológus nagyszabású, diszkurzív igényű műben kíván beszámolni mindarról, amit hanyatlástörténeten ért – emlékezzünk vissza a korábban mondottakra. Ez lenne a

104 KSA, III. 275.o.

105 Vö. Athenaeum (1992), 23., 26.o.

106 KSA, III. 275.o.; vö. Athenaeum (1992), 25.o.

107 Athenaeum (1992), 20-41.o.

108 Maga a keletkezés-pusztulás fogalma *A filozófia a görögök tragikus korszakábannal* kerül előtérbe Nietzsche-nél. Colli egyenesen úgy véli, hogy e – szerinte is központi jelentőségű – kísérlet legsikerültebb lapjai annak a Hérakleitosznak szólnak, akivel Nietzsche kiemeli, elmondhatja a keletkezés-pusztulás gondolatát. Az olasz szerkesztő nyomban hozzá is teszi: Nietzsche banalizálja a görög filozófust, s amit kiemel vele, abban semmi olyan sajátosság nincs, ami teljesen személyesen – kizárólag – Hérakleitoszt illetné meg. Colli szerint a preszókratika felé fordulás és az önállósulás gyümölcset kell látnunk ebben a korai írásban, a lassú elszakadást Wagnertől. Értelmezésében a művészet helyére a filozófia, Schopenhauer helyére Hérakleitosz lép, s így *A tragédia születésének wagnerianusát* Nietzsche váltja föl. Vö. KSA, I. 911., 917.o.

109 Athenaeum (1992), 25.o.

historiográfiai genealógia programja. Viszont Nietzsche, az 'igazi filológus' azzal szembesül, hogy a program derekas [redlich] módon megvalósíthatatlan. A historiográfiai-genealógiai összegzés igénye lehet derekas [redlich], ám 'megvalósításával' arról mondana le, hogy egy tévedést egy másikkal helyettesítsen. Az igazság mint *homoiosis* kritikájáról. A polifóniáról és a sok Nietzschéről. Nem foghat a macska kint is, bent is egeret. Zarathustra, az esztelen ember stb. nem lehet tudós. És a derekas [redlich] historiográfus-genealógus sem.¹¹⁰

Akkor mit tehet? Értékelhet, s értékekről beszélhet. Tévednénk – s az eddigiek alapján: természetlenül tévednénk –, ha a nietzschei derekasságban [Redlichkeit] vagy a *tertium daturban* pusztán 'igazság nélküli becsületességet', vagyis 'őszinteséget' látnánk.¹¹¹ A derekasság [Redlichkeit] Nietzschénél őszinteség és a *nagyság* keresése, az emberi és az emberen túlmutató (tragikus eredetű) nagyságé. Pályája szinte legelején, *A történelem hasznáról és káráról* háromfajta történetírást és történetírót különböztet meg: a monumentálist, az antikváriust és a kritikait. Bár a megőrző-nosztalgikus antikvárius és a lázadó kritikai historiográfia egyaránt óriási hatást gyakorol rá, nehezen vitatható, hogy a három közül a nagyság örökös létezésére törő monumentális attitűd itatja át leginkább írásait. Kézenfekvőnek tűnik ismételten a görög tragikus örökségre gondolni – enélkül sincs derekasság [Redlichkeit]. Nancy így fogalmaz: „A méltóság – a nemesség és a kiválóság – alapján véve az, amit gondolkodásában Nietzsche szüntelenül megpróbált befogni.”¹¹² Mindezek nyomán itt és most a 'derekasság'-ot találok a nietzschei Redlichkeit legközelebbi magyar megfelelőjének (tisztában vagyok azzal, hogy távolról sem tökéletes megoldás, használata sok esetben nehézkes lenne). Visszaadja az alapjelentést, a kiválóságot. Gyengébb morális implikációval jár, mint legfőbb vetélytársa, a 'becsületesség'; a derekas Nietzschét nehezebb domesztikálni, mint a becsületest. Az őszinteségen, az őszinte beismerésen

110 Heidegger monográfiája külön alfejezetet szentel a kései főmű kudarcának, illetve a hagyatékból összeállított kompilációnak – „Nietzsches sogenanntes >>Hauptwerk<<”, Heidegger (1961), I. 481-487.o. –, s ezzel még természetesen foglalkozunk.

111 Vö. Athenaeum (1992), 24.o.

112 Athenaeum (1992), 40.o.

túlmenően – pl. túl azon, hogy szembesülünk az igazság bevett elképzelésének tarthatatlanságával – aktív többletjelentést is hordoz: a helytállását. Éppúgy a fizikai nagyság képzete kíséri, mint német megfelelőjét (pl. redlich müde – derekasan elfáradt).¹¹³

És ismét egy Nancy-parafraízis: a derekasság [Redlichkeit] az értékelés abszolút elismerése. Az érték és az értékadás aktusa az, melyben a derekasság [Redlichkeit] tartalmat nyer Nietzschénél, elkülönülve öszinteségtől, becsületességtől stb. „Az >>érték<< szó lényegi [wesentlich] Nietzsche számára.”¹¹⁴ Ezt az állítást aligha lehet kikezdeni. A *Zarathustra* utáni évekre vonatkozóan pedig egyenesen lehetetlen. Korábban szóba hoztuk: a filozófus már a *Hajnalpírban*, majd *Zarathustra* alakjával új táblákat adományozna új értékekkel. A kései 'főmű' alcíme a korai változatokban is „Kísérlet minden érték átértékelésére”, „Minden érték átértékelése”. Miután Nietzsche 1888. augusztusában megvált „A hatalom akarása” főcímtől, az egyik alcímváltozat lép elő főcímmé, s a főmű-tervezet a továbbiakban – az *opus magnum*-ról való lemondásig – a 'Minden érték átértékelése' elnevezésre hallgat. Mondhatnánk persze, hogy ezek csak külsődleges jelek, ráadásul a négykötetesre tervezett átértékelő 'főműből' lényegében csak két kötet készült el, a *Bálványok alkonya* és az *Antikrisztus*, miként erre majd még a későbbiekben visszatérünk. Mindazonáltal a nyolcvanas években se szeri, se száma azoknak a próbálkozásoknak, melyekben Nietzsche az értékproblematikát tárgyalja. A kései korszakban – az új főmű bővületében – az 'érték' minden korábbinál jobban Nietzsche gondolkodásának centrumába tolt. **A n i h i l i z m u s - k o n c e p c i ó** – melynek kidolgozása az utolsó években

113 Talán nem érdektelen arra utalnunk, hogy a *moral in virtu*, 'a reneszánsz értelemben vett morál' mindvégig a filozófus hívószava maradt. Ismeretes, hogy a test – és a 'testi derekasság' –, a biológikum nietzschei középpontba állítása, ennek interpretációja mindmáig vitákat kavart. Nem a 'zsákmányra sóvárgó, szőke bestiára' gondolunk (bár e fordulat egyértelmű rasszista kisajátítása csak a 1930-as években történt meg – ráadásul az utóbbi évtizedben számos visszaperlő akadt, aki jelezte: inkább Lou Saloméra kéne asszociálni –, de minden bizonnyal így is a filozófus munkásságának leginkább felejtésre méltó lapjai közé tartozik); inkább a biológizáló olvasat autenticitására, amit pl. Deleuze, Ignatov és Kofman elfogadnak, míg a monográfia Heideggere élesen ellene van.

114 Heidegger (1961), I. 488.o.

folyamatosan foglalkoztatta őt – m a g v a a z a g o n d o l a t , h o g y a l e g f ő b b é r t é k e k – értsd: az okcident legfőbb értékei – e l é r t é k t e l e n e d n e k . Heidegger a 'nihilizmus'-t és 'minden érték átértékelésé'-t felveszi a nietzschei filozófia – mint az utolsó nyugati metafizika – öt kulcsfogalma közé (a másik három: ugyanannak örök visszatérése, a hatalom akarása, emberen túli ember). Mind a nagymonográfiában, mind a *Költőien* már idézett időskori tanulmányában igyekszik kimutatni a nietzschei filozófia mint metafizika értékelvűségét. Noha Heidegger egyes kiélezett megfogalmazásai kritizálhatóak – kritizáltak is –, érdemes és tanulságos követni ezirányú gondolatait. Márcsak azért is, mivel véleményem szerint rálehetünk a – Heidegger által egyébként nem különösebben figyelemre méltatott – nietzschei derekasság [Redlichkeit] mint tán legfőbb gondolkodói motívum újabb, roppant körülírására, a kifejezés említése nélkül.

A monográfiában az érték gondolat elemzése elsőként „A hatalom akarása mint egy új értéktételezés princípiuma” c. fejezetben kerül terítékre. 'Egy új értéktételezés princípiuma' – maga is nietzschei fejezetcím, még hozzá nem akárhol: a nihilizmus koncepcióját kifejteni szándékozó, 'átértékelő' főmű-terv részletesebb szövegvariánsaiban. A nietzschei fejezetre utaló heideggeri fejezetből az imént idéztük, hogy az 'érték' lényegi [wesentlich] Nietzsche számára. Az érték nietzschei lényegiségének legalább két aspektusát érdemes elkülöníteni Heideggernél: lényeges, fontos mivoltát – és lényegszerű [wesenhaft] mibenlétét, mivel tételezése, ill. az értékelés folyamata az igazság lényegét [Wesen] nyújtja.

A lényeges mivoltnál maradva előbb arról értesülünk, hogy az 'érték' annyit tesz Nietzschénél, mint életfeltétel, s hogy gondolkodásában az 'élet' mindenfajta létező kifejezésére szolgál.¹¹⁵ A második kötetben ez kiegészül azzal, hogy Nietzsche mindebben Platón különös örököse. A gondolatmenet a következő: avval a Platónnal kezdődik a metafizika, aki a létezőt mint olyat, s így a létező létét ideaként fogja föl. Az idea lényegét [Wesen] a legfőbb idea, a Jó ideája révén igyekszik megvilágítani. 'Jó' görögül az, ami

115 Vö. uo., I. 488.o.

alkalmassá tesz valamire, lehetővé tesz valamit. A létnek ezek után minden metafizikában lehetőségfeltétel karaktere van. Nietzsche a lehetőségfeltételt értéként ragadja meg, értéknek nevezi: a létező platóni magyarázata, az ideák, s ekképpen az érzékfölötti is, értékeként jelennek meg nála. Minden Platón utáni filozófia értékmetafizika. A létezőt mint olyat a maga egészében az érzékfölöttiből fogják föl – s az érzékfölöttiben vélik fölfedezni az igazi létezőt –, legyen az a kereszténység teremtő és megváltó istene, az erkölcsi törvény, az értelem autoritása stb. Mindenütt kívánalmakhoz, ideálokhoz mérik a közvetlenül meglévő érzéket.¹¹⁶ Ehhez kapcsolódóan a trivializálás vádjá szokott megfogalmazódni Heidegger ellen. Nietzsche, aki „a >>lenti<< (az >>érezki<<) értékeket képviseli a >>fenti<< vagy >>eszményi<< értékekkel szemben; ez a Nietzsche a platonizmus egyszerű >>megfordítása<< volna, akit Heidegger hozott napvilágra.”¹¹⁷ A 'megfordítás' szerintem is túlzott leegyszerűsítés. Kétségtelen, hogy Nietzsche maga használja a ki- vagy megfordított platonizmus [umgedrehter Platonismus] elnevezést saját filozófiájának jelölésére – már a hetvenes évek elején.¹¹⁸ Az is vitán fölüli áll: Nietzsche gyakran hajtogatja, miszerint ő az első, aki egyrészt komolyan vette azt a vitális „fenomént, mely a Dionüszosz nevet viseli”, másrészt kimutatta, hogy Szókratész és különösen Platón a „hanyatlás típusai”, „bomlás-tünetek”, „a görög feloszlás eszközei”.¹¹⁹ Azonban pl. a *Túl* előszavának vagy a *Bálványok alkonya* többször idézett fabulája („Hogyan lett az >>igazi világ<< végül mese”) arra késztet, hogy a 'platonizmus' leküzdésére tett kísérletek mögött lássunk egy olyan Nietzschét is, aki nem éri be a ki- vagy megfordítás szimpla javaslatával.

Mindenesetre a nietzschei érték lényegszerű [wesenhaft] voltát Heidegger 'az utolsó metafizikus' alábbi felismerésében látja: az értéktételezés és az értékelés az igazság lényege [Wesen]. Ezt járja körül a nagymonográfia egy teljes alfejezete.¹²⁰ Heidegger itt ugyanannak a

116 Vö. uo., II. 272.skk.o.

117 Athenaeum (1992), 21.o.

118 Vö. Heidegger (1961), I. 180.o.

119 Vö. pl. *Ex Symposion* (1994), 3.skk., 33.o.

120 „Az igazság (helyesség) lényege mint >>értékelés<< [Das Wesen der Wahrheit

Nietzsche-fragmentumnak a vizsgálatával indít, mint amelyiket később majd a *Költőiennek* az igazság platóni tanításáról szóló tanulmányában idéz: az igazság az a fajta tévedés, mely nélkül az élőlények egy bizonyos fajtája nem tudna élni. Ezt követi az igazság lényegének mint értékelésnek a felidézése.

„Az >>azt hiszem, ez és ez így van<< értékelése mint az *igazság lényege* [Wesen]. Az értékelésekben *fennmaradási és növekedési feltételek* fejeződnek ki.”

„Tehát az szükségszerű, hogy valamit igaznak *kell* tartani, – nem pedig az, hogy valami *igaz*. (...) *Fennmaradási feltételeinket* mint egyáltalában a *lét predikátumait* vetítettük ki.”¹²¹

Heidegger végkövetkeztetése a fejezet végén: Nietzschénél igazság és igazságmegragadás nemcsak használatuk alapján állnak az 'élet' szolgálatában, hanem lényegük és keletkezésük is az 'élet'-nek köszönhető. Ugyanezt Heidegger erős kritikai élel fogalmazza újra a későbbiekben. Három – mindezek után már jórészt ismerősen csengő – állítást tesz. A nietzschei – és egyáltalán a XIX. századi – értékeszme az igazság újkori felfogásából ered, s a legkésebbi és leggyengébb utódja a platonikus 'Jó'-nak. Nietzsche metafizikája az 'érték'-en alapul, értékmetafizika. Mivel Nietzsche semmit nem tud az 'érték' metafizikai eredetéről, ezért a legféltelenebb platonikus a nyugati metafizikában: abban hisz, hogy az 'értéket' maga az 'élet' állítja föl saját feltételeként.¹²²

Itt lehetne csendesen megjegyezni, hogy a nietzschei holizmust – holisztikus kifejezések használatát – jótékonyan megkülönbözteti a heideggeri holizmustól (a Nyugat, a nyugati metafizika története stb.) az irónia és az önirónia.

Nietzsche, ha dobálódik is elképesztően holisztikus fogalmakkal és megközelítésekkel, a következő pillanatban (ön)ironizál, palinodizál. Nietzsche-

(Richtigkeit) als >>Wertschätzung<<]” In: Heidegger (1961), I. 508-516.o.

121 Uo., I. 509.skk.o.

122 Vö. Heidegger (1994), 90.o.

olvasókönyvében írja valahol Deleuze: Nietzsche-t nem szabad anélkül olvasnunk, hogy ne nevetnénk sokat (persze lehet azt felelni, hogy nevésszen ezen az, aki tud; és azt is, amit a Nietzsche-mániákus Thomas Mann mondott: aki Nietzsche-t teljesen komolyan veszi, elveszett). Nietzsche olyan filozófus, aki igen gyakran önmaga szavába vág. Elmaradhatatlan a gúnyolódás 'Nietzsche úr'-on vagy annak hangoztatása, hogy az Újszövetség elleni legfőbb érv az, miszerint nincsen benne egyetlen vicc sem, esetleg egy szösszenet arról, hogy „>>Micsoda? Nem azt jelenti-e ez, népszerűen szólva: Isten megcáfolva, az ördög pedig nem? << Ellenkezőleg! Ellenkezőleg, barátaim! Meg hát, az ördögbe is, ki kényszerít titeket népszerűen szólni!”¹²³

Heidegger ellenben, tesz egy definíciószerű állítást a Nyugatról, a nyugati gondolkodásról, Nietzsche filozófiájáról mint megfordított platonizmusról. Utána persze támadásba lendülhet egy Deleuze, Kofman (ő némileg vitriolosan) stb., s rákérdezhet: azok a gondolkodók, akik hibáznak a holisztikus heideggeri konstrukcióból, azok nem filozófusok, nem nyugatiak? Nietzsche-nak egyetlen gondolata lett volna stb.?

De akárhogy is vélekedjünk a szinguláris Nietzsche-ről, felvetődik a kérdés: ha az 'érték' Nietzsche-nél lényegbevágó, mert magának az életnek a feltétele, s az 'élet' nála legfőbb valóságkategória – mely Heideggerrel fogalmazván a maga egészében vett létező megragadására szolgál –, akkor hát mi közelebbit tudhatunk meg e legfőbb valóságként felfogott életről? Heidegger így válaszol: Nietzsche az élet lényegét [Wesen] nem a létért folytatott harcban s az önfenntartásban látja – mint korának (vulgár)darwinista biológiája s szociáldarwinista elméletei –, hanem sajátos önmeghaladásban, a magyarul nehezen visszaadható nietzschei 'önmagunk fölé fokozódásban' [Steigerung über sich hinaus].¹²⁴ Í m e a d e r e k a s s á g [R e d l i c h k e i t] h e i d e g g e r i l e í r á s a . Félreértések elkerülése végett: önmeghaladásnál ne valamilyen aszkétikus jellegű és univerzális érvényű

123 Nietzsche (1995), 35.o.

124 Vö. Heidegger (1961), I. 488.o.

morális követelmény érvényesülésére gondoljunk – habár minden ellenkező híreszteléssel szemben Nietzsche-nek esze ágában sincs tagadni, hogy mindez bizonyos körülmények között célszerű és – szó szerint – életbevágóan fontos lehet (ld. mondjuk az egész *Morál genealógiájához*, különösen az 'Aszketikus ideálok' fejezetet). Az 'önmagunk fölé fokozódás' az élet fokozása [Steigerung des Lebens], mindannak erősítése, ami az életet táplálja, hordozza, erősíti. Persze a nagyon is valóságos 'Darwin kontra Nietzsche' túlexponált megfogalmazásait sokan ismét csak elutasítják. Annál is inkább, mivel Heidegger határozottan menteni igyekszik Nietzsche-t a biologizmustól.¹²⁵ Kofman ennek örvén meglehetősen támadó kedvébe kerül.

„Ám ha Heidegger ily módon gondolja Nietzsche-t megóvni attól, hogy a náciizmus kisajátítsa (az ugyanis Nietzsche pseudo-biologizmusára támaszkodott) éppen abban az időben, amikor maga is eltávolodik tőle, kicsenve a szövegből mindent, amit Nietzsche igazán >>életnek<< nevez, vagyis minden lüktetőt, a végtelen kérdésnek tekintett gondolkodás örömteli és hősi, pogány igenlését, akkor ugyanannyira elveszíti >>Nietzsche-t<<, amennyire megmenti: csak azért védi meg, hogy jobban beilleszthesse a nyugati metafizikába.”¹²⁶

Heidegger érvelésének valóban az a veleje, hogy Nietzsche minden látszólagos biologizmusa ellenére nem biológiailag, szaktudományosan gondolja el a maga egészében vett létezőt és a létet mint életet, hanem a tudományok tereumát egyáltalán kijelölő, következésképp nem-tudományos, metafizikai és metafizikakritikai úton.¹²⁷ Láthattuk: Zarathustra nem tudós, a historiográfus-genealógus szintén nem az – és Heidegger utolsó metafizikusa sem.

S itt térhetünk vissza a tézis nyitányához olyképpen, hogy egyúttal a záróakkordokhoz is eljussunk. A gyakran lekicsinylően életfilozófusnak nevezett Nietzsche-nek mint historiográfus-genealógusnak és mint 'jó európainak' az Athén és Jeruzsálem közötti vélt és

125 „Nietzsche állítólagos biologizmusa [Nietzsches angeblicher Biologismus]”, Heidegger (1961), I. 517-527.o.

126 Athenaeum (1992), 233.o.

127 Vö. kül. Heidegger (1961), I. 520.sk. o., 526.o.

valós értékközösséggel akad baja.

„A kereszténység nevű nagy végzetünkben Platón az az >>ideálnak<< nevezett kétértelműség és elbűvöltség, mely az ókor nemesebb képletei számára lehetővé tette, hogy saját magukat félreértsék, rálépjenek ezzel arra a *hidra*, mely a >>kereszthez<< vezetett ... És mennyi Platón van még az >>egyház<< fogalmában, felépítésében, rendszerében, gyakorlatában!”¹²⁸

Értékközösség, ideálközösség, normatív közösség minden további nélkül fönnállhat a diszkurzivitás, illetőleg a kinyilatkoztatás tekintélyére hivatkozó és apelláló kijelentések között. Nietzsche ilyesfajta összefüggést fedez föl Athén és Jeruzsálem kompromisszumában. Nem ő az első, finoman szólva. Az egyházatyák 'adventi az antikvitásban' gondolata, Pál 'ismeretlen istene' arra a későbbi elképzelésre hajaz, hogy 'amit a görögök az ész által tudtak, azt mi a kinyilatkoztatás révén tudjuk/hisszük'.¹²⁹ A nietzschei nóvum az értékközösség radikalizálása – a kereszténység mint népnek szóló platonizmus – egyfelől, hanyatlásközösségként érzékelése és bemutatása másfelől.

Dionüszosz isten utolsó tanítványának megoldási javaslata nem egyszerűen a platonizmus megfordítása; Nietzsche álarcai nem jelentenek egyenes visszautat a preszókratikához stb.¹³⁰ A húr végsőkéig feszítése – ez tán legfőbb célja.

128 *Ex Symposion* (1994), 32.skk.o.

129 Mindennek ősképe és Pál missziós tevékenységének legfontosabb előfeltétele a hellenizált zsidóság volt.

Werner Jaeger erőteljesen hangsúlyozza, hogy a kereszténység filozófiaként történő felfogása (apologéták által) nem meglepő. „Amikor a görögök Alexandriában először találkoztak a zsidó vallással – ez a Kr. e. III. században történt, nem sokkal Nagy Sándor után –, a görög szerzők állandóan >>filozófus emberfajtaként<< beszéltek a zsidókról (...). Természetesen arra gondoltak, hogy a zsidók már mindig is birtokolták a világ isteni princípiumának egyetlenségéről vallott fölfogást, míg a görög filozófia csak a legutóbbi időben jutott el ideáig.” Jaeger (1963), 22.o. Idővel hellenizált zsidók is filozófiának nevezték a zsidó vallást; pl. Philón a zsidó ősatyák filozófiájáról, Mózes filozófiájáról írt stb. Uo., 92.o.

Jaeger mintegy historiográfus-genealógusként mutat rá arra, hogy a hellenizmus idejére a filozófia a görögök számára átveszi a természetes teológia feladatát. Arisztotelész, lényegében véve a kései Platont követve, teológiaként vázolja föl 'első filozófiáját'. Ugyanakkor a filozófiai vallás kezdeménye, mely független kozmológiától és fizikától, már kezdettől fogva jelen van a görög gondolkodásban, s amióta Arisztotelész kinyilvánította primátusát, a szkeptikusok kivételével minden nagy iskolában fellelhető. Uo., 23.skk.o. Erre Nietzsche nagy valószínűséggel úgy replikázna, hogy a jelentős gondolkodók mind szkeptikusok, bár nem feltétlenül kell annak látszaniuk.

130 „Az volna a feladat, hogy tettel *haladjuk meg* a görögséget.” Nietzsche (1988), 234.o. Pl.

„Ám a Platón elleni harc, vagy hogy érthetőbben, s a >>nép<< számára szóljak, a keresztény-egyházi évezredek nyomása elleni harc – mert a kereszténység a >>népnek<< szóló platonizmus – Európában a szellem olyan pompás feszültségét teremtette meg, amilyen még sosem volt a földön: egy így megfeszített íjjal immár a legtávolabbi célokra is lehet lőni.”
„Gonosz vadász lettem! – Milyen feszes, nézzétek, íjam!”¹³¹

S a feszültség, az íj elernyedése – a legfőbb félelme.

„Óh jaj! Eljövend az idő, mikoron az ember vágya nyilát már nem veti az emberen túl és íjjának húrja elfelejt zúgni!”¹³²

ehhez az ismétlődő nietzschei gondolathoz kötődően időről időre akadnak, akik kiemelik (ezt teszi mondjuk Deleuze): ugyanannak örök visszatérése szelektív visszatérés, csak az tér vissza, ami affirmált.]

131 Nietzsche (1995), 10., 146.o.

132 Nietzsche (1908), 16.o.

III. FJODOR MIHAJLOVICS NIËTZKY

Az eddigiekben, vagyis az első és a második tézis kibontása során, tulajdonképpen két, egymással szorosan és folyamatosan összefüggő feladatra vállalkoztam. Részint kontextualizálni próbáltam Nietzsche ún. „jó európaiságát”, viszonyát az Athén és Jeruzsálem kompromisszuma gyanánt felfogott okcidenthez, s ekképpen igyekeztem kitapogatni a nihilizmus mint „európai nihilizmus” nietzschei elgondolásának helyét és jelentőségét az *œuvre-ön* belül. Ha úgy tetszik: arra kérdeztem rá, hogy honnan érdemes megközelíteni a filozófus nihilizmus-koncepcióját. Részint pedig ’módszertani’ felvezetéssel éltem; ha úgy tetszik: arra kérdeztem rá, hogy miként érdemes tárgyalni Nietzsche vonatkozó gondolatait.

Ideje magát a dolgot górcső alá venni – harmadik tézisem kifejtésével a k é s e i N i e t z s c h e n i h i l i z m u s - k é p é t óhajtom vizsgálni: nem átfogóan, hanem a Dosztojevszkij-recepcióhoz, mindenekelőtt pedig az *Ördögök*-élményhez megérkezendő. E vizsgálódás kifejezett esztétikai érdekléssel és aspektussal bír. Az esztétikai érdek s aspektus nem csupán a Dosztojevszkijjel történt szellemi találkozás miatt és után adott. Dolgozatunk bevezetőjében megelölegeztük: a nihilizmus nietzschei elgondolásának sokrétű esztétikai vetülete lényegesen korábban, a kezdő pályaszakaszban is jelentkezik. Amennyiben nem ragaszkodunk a szűk fogalomtörténeti kiindulóponthoz,¹³³ hanem a koncepcionális megközelítést választjuk, annyiban már *A tragédia születése* jelzésértékű kijelentéseket tartalmaz. Ott van mindjárt a nevezetes *locus classicus*, miszerint a v i l á g é s a *D a s e i n*

133 És miért ragaszkodnánk? Mindazonáltal már az előszóban előre bocsátottuk: így tesznek pl. Ritter, Müller-Lauter és Tuusvuori. Ragyogó áttekintéseikből sokat lehet meríteni – ’szűk’ (értsd: a fogalomtörténetre koncentráció) kiindulásuk szigora széles tájékozást, esztétikai belátásokat is megenged. Részemről szintén történt egy elsősorban Müller-Lauter nyomában járó, a XII.sz-i *nihilianismus*-vitáig visszagyalogoló fogalomtörténeti próbálkozás – ld. Czeglédi (1995), különösen 95-110.o. –, melyet ma szinte minden ízében szétszedendőnek ítélek, bár a premisszáim és konklúzióim nagyjából változatlanok.

csak esztétikailag igazolható ... Vagy ott a mű második, 1886-os előszava, mely nyíltá teszi a fogalmi összefüggést a nihilizmussal – mi több, elhelyezi az ifjúkori művet és az akkori bölcselőt a nihilizmus 'pesszimista' és 'romantikus' előtörténetén belül:

„No de, uram, ha van a világon romantika, ugyan mi egyéb az, ha nem az ön könyve? (...) Az egész kontrapunktikus és kacéran fülbemászó hangművészete alatt nem ott brummog-e a harag és a pusztító kedv alaphasszusa, az elszánt düh minden ellen, ami >>mai<<, valami olyan akarat, amely nem esik messze a gyakorlati nihilizmustól (...). Pesszimista és művészetistenítő uram (...) hogyan? hát nem az 1830-ból való hamisítatlan romantikus hitvallás ez, az 1850-es pesszimizmus maszkja mögött?”¹³⁴

S a kései önértelmezés szokásos túlzásai dacára – „[a] morál *ellen* fordult tehát akkoriban e kérdéses könyvvel az ösztönöm mint az életöszton szószólója, és rátalált az élet valamely alapvetően ellentétes tanítására és értékelésmódjára, amely tisztán artisztikus, amely

134 *Önkritika-kísérlet*, in: Nietzsche (2007b), 21.o. Előszavunkban példaként hoztuk föl az interpretációtörténetből Herbert Freyt, aki erős zenei allúzióval egyenesen a nihilizmusproblematika nyitányaként beszél *A tragédia születéséről* (vö. Frey, i.m., 15.o.), és többekhez hasonlóan a nihilizmust tekinti a nietzschei filozófiai középponti problémájának („Mitte-Stellung”, uo., viii). Blumenberg viszont alapvetően utópikus műként tekint a *Tragédiára*, mely a látszat ellenére nem annyira a múltról – vagyis a cím ellenében a tragédia haláláról –, mint valójában inkább az eljövendőről szól. Blumenberg (1979), 660.o.

Nietzsche fent idézett gondolatmenetének számos eleme visszaköszön a nyolcvanas évek egyéb írásaiban és töredékeiben: így pl. elméleti valamint gyakorlati nihilizmus megkülönböztetése, a (bárhogyan is értett) pesszimizmus és a romantika mint előtörténet – vagy akár az 1830-as évektől az 1850-esekig bekövetkező szellemi elmozdulás. Mindennek akárcsak felületes tárgyalása, pláne az ezek után nyilvánvalóan megkerülhetetlen Wagner-vonatkozás érintése stb. végképp szétfeszítené dolgozatunk kereteit; ezért csupán előreutalnék a 137 és 188. sz.lj-ekre, ahol szóba kerítem e visszaköszönő mozzanatok némelyikét. Ld. még Czeglédi (1995), 106.sk.k.o.

Legkésőbb itt megjegyzendő, hogy ebben a harmadik, immáron zárópasszusban nem éppen szokványos terjedelmű lábjegyzetek sorjázna majd. Noha eddig is előfordult néhány hosszabb lapalji megjegyzés és kiegészítés, mely jócskán túllépett állítások vagy citátumok szokásos meghivatkozásán, ám e töprengő-tűnődő fejezet szándékolt célja a gyakori diálogus a (folyamatos olvashatóságra törekvő) főszöveg és (az előre-, hátra- vagy éppen körbeszaladó) lábjegyzetek közt.

keresztényellenes”¹³⁵ – nem lehet nem idehallani az átfogó tudomány-, tudás-, művészet- és igazságkritikát, mely éppen az esztétikum (és az ’élet’) felől fogalmazódik meg. Így lesz e korai alkotásban Szókratészből az ’élet’ zöldellő fájára oly veszélyes, noha korántsem szürke ’első teoretikus ember’, Euripidészből pedig az a drámaíró, akivel döntő győzelmet arat a nem-dionüszoszi, szókratikus, teoretikus szellem az attikai tragédiában. Fokozottan érvényesül a kritika a kései előszóban. Így vindikál magának elsőséget Nietzsche: szerinte elsőként ragadta meg a tudományt mint problémát, méghozzá „a művészet talaján (...) – mert a tudomány talajáról a tudomány problémáját felismerni nem lehet”, és képesnek bizonyult arra, hogy „a tudományt a művész szemszögéből nézze, a művészetet viszont az életéből”.¹³⁶ Az esztétikum és a művészet (a kötőszó fontosságára a következő bekezdésben fény derül) – mármint a művészet az ’élet’ számára; a második, kései előszóban a művészetistenítés és a ’dekadens’ művészet ellenében felfogott művészet – az értékadás voltaképpen helyeként, a nihilum felszámolásának igazi lehetőségeként, teremtő *poiészisz*ként értelmeződik.¹³⁷

135 *Önkritika-kísérlet*, in: Nietzsche (2007b), 18.o. Ismétlésképpen: az ugyanezt a nótát fújó *Ecce* szerint a legnagyobb mértékben esztétikai jellegű *Tragédia* mélyen, gyűlölködve hallgat a „minden esztétikai értéket tagadó”, s így „a legmélyebb értelemben nihilista” kereszténységről. Nos, mint már megjegyeztük, ez a gyűlölködve hallgatás bizonyosan nem igaz, Dionüszosz isten utolsó tanítványa megnyilvánul a *Tragédiában* a kereszténységről, méghozzá roppant kedvezőleg.

136 *Önkritika-kísérlet*, in: Nietzsche (2007b), 8.o. Röviden érintjük még a művészet fiziológiai fundáltságának kérdését. Am sajnós nincs itt módunk újólágit kitérni a nietzschei életfogalom összetett, a második tézisben futólágit említett (Darwin, Heidegger érték-interpretációja, biologizmus vs. antibiologizmus, Kofman Heidegger-kritikája stb.), sokak áltál sokféleképpen tárgyalt problémájára. De még olyan, e sorok íróját kifejezetten érdeklő részaspektusaira sem, minthogy megjelenik-e *biosz* és *zoé* megkülönböztetése a filozófusnál, s ha igen, akkor pl. *Prinz Vogelfrei* nem mutat-e G. Agamben és M. Jampolszkij *homo sacere* (ehhez magyarul ld. a 2000 c. folyóirat 2005 májusi számát) felé? Vagy hogy érvényes az a kapcsolódó meglátás, melyet többek között pl. E. Nolte neve fémjелеz, miszerint a kései Nietzsche Dionüszosza görögből egyre inkább perzsává és babilónivá lesz. Vö. Nolte (1990), 111.o. Reményeink szerint mindezzel egyszer majd önálló tanulmányban foglalkozunk.

137 Óriási talány marad viszont, hogy ki eme *poiészisz* alánya? Nietzsche nem dönti el a kérdést, hanem úgy a *Tragédiában*, mint a nyolcvanas évek esztétikai töredékeiben végigfuttatja a különböző opciókat: a kultúrahordozó kollektívum; a zseniális kultúraalkotó individuum; senki emberfia – mert a játékban az egész világ mintegy magától is műalkotássá szerveződhet. Utóbbival – miként arra Schreiner Dénes izgalmas tanulmánya rámutat, vö. Czeglédi et. al. (2002), 98.sk.o. – Nietzsche felújítja a héraikleitoszi világitáték gondolatát. Ld. Nietzsche (2007b) 34.sk.o., 63.o., illetve a Heidegger (1961), I. 85.o. által is elemzett 796. sz. fragmentum részletét az összetákolt *Hatalom akarásából*: „Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. Die

De hivatkozhatunk a korai korszakból *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* c. írásra is.

„Egyáltalán: >>a helyes percepció<< – ez az objektumnak a szubjektumban való adekvát kifejeződését jelentené – számomra ellentmondásos s így képtelen elmeszüleménynek látszik, hiszen két olyan, mindenestül különböző szféra között, amilyen a szubjektum és objektum, nincs kauzalitás, helyesség avagy kifejeződés, hanem mindössze *esztétikai* viszony lehet, értve ezen egy utalásszerű áttételt, egy dadogva-utánzó átfordítást egy egészen idegen nyelvre; amihez mindenesetre a költői találékonyság és szabadság közbülső szférájára és közvetítő tehetségére van szükség.”¹³⁸

E körmondatban jól kitapintható ama – modern diszciplináris megfogalmazásaiban baumgarteni és kanti gyökerű, ilyen formán Nietzsche által nem emlegetett, első kézből feltehetőleg nem vagy alig ismert – esztétikai hagyomány hatása, mely nem a zonos a szoros értelemben vett művészetfilozófiával, s mely evidens módon kötődik a(z ún. alsóbb) megismerő-képességekhez, a transzcendentális esztétikához, s egyáltalán: az ontológia, az episztemológia és a morálfilozófia átfogó kérdéseire.

Ugyanakkor kétségtelen: bár a nihilizmus nagy témájára való rátalálás ott az életmű kezdetén, és a Colli-Montinari kritikai kiadáson is túlmutató újabb szövegkritikai vizsgálatok szerint Nietzsche már a hatvanas évek közepétől – egyetemistaként – ismeri, és hébe-korba használja is a ’nihilizmus’ kifejezést, ám majd csak a kései korszakban igyekszik kidolgozni saját nihilizmuskoncepcióját.¹³⁹ A nihilizmus tematikája a hosszasan tervezett, ámde sosem

Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk”. KSA, XII. 119.sk.o. (2 [114]) Aligha véletlen, hogy a kompilátorok a következő, vagyis a 797.sz. töredékbe válogatták bele a *pais paidzon* gondolatát (a világgal mint önmagával játszó gyermek-demiurgoszt) felidéző művészetfilozófiai töprengést. Uo. 129.o. (2 [130]) Még kevésbé tekinthető véletlennek, hogy a kompiláció esztétikai alfejezetének („Der Wille zur Macht als Kunst”) a nyitó- és zárógondolatai (794., ill. 853. töredékek) úgy foglalatoskodnak a művészettel, mint a nihilizmusnak tulajdonképpen nekifeszülő ellenmozgással, ellenerővel. „Die Gegenbewegung: die Kunst.“ KSA, XIII. 293.o. (14 [117]) „Die Kunst und nichts als die Kunst! (...) Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence.“ KSA, XIII. 521.o. (17 [3]).

138 Friedrich Nietzsche: *A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról*, in.: *Athenaeum* (1992), 10. o. Kauzalitás-kritika és esztétikum nietzschei összekapcsolása még előkerül.

139 Nietzsche-nél a ’nihilizmus’ terminus vélhetőleg 1865-ben bukkan föl először: bölcselőnk úgy jellemzi a buddhizmust, mint ’panteista nihilizmust’. 1886 nyaráig elszórtan, kb. tucatnyiszor használja a kifejezést. Innentől kezdve sűrűsödik használata, s a fogalom egyre inkább a *Zarathustra* utáni évek egyik gondolati

megvalósult főmű egyik központi jelentőségű alkotóeleme lett volna; s a hátrahagyott fragmentumokból világosan kivehető: e tematika folyamatosan érintkezik esztétikai kérdésfelvetésekkel, megjegyzésekkel, művészetértelmezésekkel stb.¹⁴⁰

Végül a nihilizmus nietzschei elgondolását páratlan – a filozófus által is egyedülállóan érzett – kihívás érte egy első renden mégiscsak esztétikai tapasztalat, a Dosztojevszkijjel történt szellemi találkozás révén. Különösen fontos leendő az *Ördögök*-élmény, vagyis a par excellence antinihilista Dosztojevszkij-regény befogadásának vizsgálata.

Talán ajánlatos megállnunk egy pillanatra. Mivel e harmadik főfejezet terjedelmesebb és szerteágazóbb, mint az előző kettő együttvéve, ezért feltehetőleg nem árt néhány mondatot szólnunk a felépítéséről. 1. Először a nietzschei késeiesség összefüggései kerülnek tárgyalásra, ami nyílegyenesen vezet a *Zarathustra* státuszának kérdéséhez (s a már részint érintett, de még számtalanszor előkerülő főmű problematikához is). Idevágó gondolatainkat az új magyar *Zarathustra*-fordítás értelmezésén keresztül villantanók föl; ezzel is hangsúlyozandó, hogy lehetséges saját és kortárs téten keresztül bemutatni ezt a látszólag távoli és történeti problémát. (*Incipit Zarathustra*) 2. Utána a kései Nietzsche nihilizmusképének eszmetörténeti 'bevilágítása' következik. Azaz, arra teszünk kísérletet, hogy felhívjuk a figyelmet a nihilizmus nietzschei értelmezésének sajátos jelentőségére („*Er hat mich kaputt gemacht*“). 3. Majd rövid exkurzus jön felejtésről és emlékezetről (*Felejtés és emlékezet*). 4. Befejezésül egy esettanulmánnyal zárul a dolgozat: vagyis rátérünk Nietzsche *Ördögök*-élményének taglalására (*Nietzsche és az Ördögök*), előtte némi felvezetéssel (*Nietzsche és az*

centrumává növi ki magát. Ld. Tuusvuori (2000), 574.sk.o. S nem árt idevéssni a finn szerző alábbi megjegyzését: „As for Nietzsche’s possible knowledge of the conceptual history of nihilism, it can be said that he read, say, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Schlegel, Feuerbach, Jean Paul, Müller, Bourget, Gutzkow, Dühring, Huxley, all of whom had used the term. It is no surprise that he was to be the chief initiator in the philosophical study of nihilism. When it comes to the philosophical issues of non-being or nothingness or the ancient proto-nihilisms of especially Greek [itt *mindenekelőtt Platón Szofistájára gondoljunk!* - Cz.A. megj.] and Oriental origin, they belonged to the persistent reference points of his and, thus, capable of being absorbed to the nihilist problematic.” Uo. 576.o. Az 'orosz kapcsolatot' Tuusvuori külön vizsgálja – így teszünk mi is.

140 Ld. KSA, XII. 2[100], 5[70], 5[75], 5[97], 6[26], 7[43], 7[64], 9[1], 9[127], 10[58], 13[3], 13[4]; KSA, XIII. 11[326], 11[328], 12[2], 13[1], 13[2], 14[114], 14[137], 14[156].

oroszk; Exkursus: az oroszok és az oroszok; Nietzsche és Dosztojevszkij). Az Ördögökről készült Nietzsche-jegyzetek beható vizsgálatánál eltekintünk a voltaképpen mikrofilológiától. No nemcsak azért, mivel félig-negyedéig 'alexandriai ember'¹⁴¹ voltunk dacára valahogy mégis jobban izgat a 'filozófiát csinálni a filológiából' vakmerő, sőt minden bizonnyal hübriszes programja. Hanem és mindenekelőtt azért is, mert C. A. Miller és J. Davidov elvégezték a mikrofilológiai munka jórészét, s mi inkább kiegészíteni, értelmezni, disszertációnk alcímével szólván széljegyzetekkel ellátni szeretnénk mások kutatását és eredményeit. *Ultima ratióm* pedig így hangzik: legnagyobb sajnálatomra nem tudtam hozzáférni P. Dérély ama 1886-os fordításához, mely a Nietzsche-kivonatok alapjául szolgált.

141 Róla tudvalevő: „végső soron könyvtáros és korrektor, és a könyvekből felszálló portól meg a sajtóhibáktól nyomorultul megvakul”. Nietzsche (2007b), 177.o. Ha már lúd, legyen kövér: a disszertáció, illetve e harmadik főfejezet címében a Niätzky névalak nem sajtóhiba vagy könyvekből felszálló por terméke, de még csak nem is jelen szerző agyszüleménye. Mint dolgozatunk elején szóba hoztuk, s most megismételnénk: Nietzsche emígyen, ráadásul 'nihilista' jelentéssel vélte visszahallani ősei lengyel eredetűnek gondolt nevét.

INCIPIT ZARATHUSTRA

avagy a főmű akarása

A költők mindig is az életről szóltak, s a saját lelkükről. De a filozófusok nem. S a szentek mindig is az életet élték, s a saját lelküknek éltek. De a filozófusok megint csak nem. Itt azonban jött valaki, aki életéről és lelkéről tudott, akár egy költő, s a hangjára hallgatott, akár egy szent, s aki mégis filozófus volt.

Franz Rosenzweig Nietzsche-ről

Ha már Rosenzweig, akkor Jakob Burckhardt.

Burckhardt számára korántsem bizonyult könnyű feladatnak a „költő”, a „szent” és a „filozófus” Nietzsche együtt- s egybelátása. Körülbelül az egyedüli kortárs tudósíriás, akire Nietzsche folyamatosan tisztelettel nézett fel, s akit mindig is – a legínségesebb időkben igencsak csekély számú - olvasói közé sorolhatott. Az elismerés kölcsönös volt, a másik műveinek olvasása szintén. Viszonylag gyakran váltottak egymással a formalításokra sokat adó, kollegiálisan távolságtartó, ám mélyrétegeiben meghitt-biztató leveleket: mindketten fontosnak érezték a történelemtől vallott nézeteik rokonságát. Annál nagyobb volt az a visszatérő, sokszor iróniába csomagolt nietzschei csalódás, hogy Burckhardt többnyire az artiztikumot értékeli munkásságában, vagyis elsősorban a jelentős művészt látja benne, s jóval kevésbé a gondolkodót. Legalábbis így látszott ez Nietzsche olvasatában¹⁴² – noha Burckhardt felől nézvést egyedül az artiztikum újrafelfedezése és az artiztikus újraformálás nyújthat esélyt a (történelem)filozófiai mondanivaló számára.

Burckhardt éppen a nyilvánvalóan kitüntetett státuszú *Zarathustra* kapcsán okozta a

142 Sőt, még ígybbül: ha Burckhardt sem érti őt, akkor vajon mégis ki? A teljességgel kézenfekvő, nagyrészt helytálló és a nietzschei személyiséget erőteljesen roncsoló következtetés: egyelőre talán senki, „mert vannak, akik posztumusz születnek”. Vö. Nietzsche (é.n.), 60.o.

legnagyobb fájdalmat Nietzschének. A svájci professzor az első részek átolvasása után rákérdezett nála: nem akar-e inkább drámával foglalkozni?¹⁴³

Van új magyar *Zarathustra*. Idestova négy éve, Nietzsche halálának centenáriumán komoly, méltánylandó válasz született az életmű kihívására – hiszen aki a filozófus által „legnagyobb ajándék”-ként emlegetett *opus magnum* magyarítására vállalkozik, bizony az életmű egészének kihívására válaszol.¹⁴⁴ Jelen esetben: akik, vállalkoznak, válaszolnak. Ui. az Osiris és a Gond közös kiadásában megjelent *Így szólott Zarathustra* igazi csapatmunka szülötte. Azé a Hévízi Ottó vezette szellemi műhelyé, mely a jelentős egyéni teljesítmények mellett minden bizonnyal a legelevenebb hazai Nietzsche-műhely. Ami persze azt jelenti, hogy jóval többről van szó, mint pusztán újrafordításról. A kötetben helyt kapnak, mit helyt kapnak, e kötetet sajátos magyar nyelvű, s a legadekvátábban „jó európai” kritikai kiadással teszik: a német kritikai kiadás – naná hogy eredetileg az olasz összkiadást előkészítő olasz germanistáknak köszönhető! – eredményeit figyelembe vevő szövegváltozatok; részben a Colli-Montinari kritikai kiadásra támaszkodó, részint önálló kutatásokon alapuló jegyzetek a parafrázisokról, belső és intertextuális utalásokról stb.; egy konkordancia; két útirajz a *Zarathustrát* alkotó Nietzsche, ill. a címszereplő vándorlásairól; az *Ecce homo* kapcsolódó öninterpretációi; bibliográfia Nietzschéről és Nietzschétől; fogalom- és szereplőmutató. Maga a fordító Kurdi Imre, a szerkesztő Hévízi munkatársai Bene László, Biczó Gábor és Sutyák Tibor. Óriási munkát végeztek.

No és persze a megjelenés előtt s után is történt ez-az. A fordításból előzetes részleteket szemelgethettünk a *Jelenkorban* és a *Gondban*; utóbbi az új szövegváltozatra támaszkodó

143 Nem kisorszt innen az *Ecce homo* mint önvallomás értékelése. Vö. uo., 60.sk.o.: az én *Zarathustrám* olyasvalami, amiből fél tucat mondatot megérteni, „azaz átél(n)i” csak a legkevesebbeknek adatik meg; értelmezésére idővel tanszékeket fognak alapítani. És lőn.

144 Mivel Nietzschéhez fűződően 2000-ben még sok egyéb történt itthon – a könyvkiadásban a legörvendetesebb esemény minden bizonnyal Gilles Deleuze és Tatár György műveinek (újra)megjelenése volt -, ezért pl. a századvég Nietzsche-hullámát betetőző Nietzsche-évről lehetett hallani-olvasni.

tematikus számot szentelt a *Zarathustra* mint olyan recepciójának (dicséretes módon eleve számot vetve a vállalkozás szükségszerű töredékességével, s még inkább dicséretesen meglehetősen sokszínűsége törekedve). Majd tavalyelőtt *ceteris paribus* (Nietzsche, Osiris/Gond, Hévizi – most egyedül -, Kurdi) kijött a genealógiailag oly fontos „Az új felvilágosodás”, alcíme szerint *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. De ne szaladjunk ennyire körbe.

ZARATHUSTRA FUTÁSA

Az új *Zarathustra*-fordítás alapos és korrekt, mentes az eddigi standard, a Wildner-féle *Im-ígyen szóla Zarathustra* kihagyásaitól, lapszusaitól, terminológiai következtelenségeitől.

Ám én dicsérni jöttem Wildnert, sőt irigyelni. Innen kéne kezdeni, ide kéne megérkezni - itt kell tehát kicsinyég helyben futni.

Wildner erényeiről – nyelvezetének bűvösen archaikus ízéről, zamatáról - a könyv *Bevezetőjében* megemlékezik a szerkesztő is. Továbbá teljesen jogosan megfogalmazza azt a programatikus bírálatot, mely az új *Zarathustra* tulajdonképpeni teoretikus kiindulópontja: Wildner és kora „világköltemény”-nek tekintette a művet, s immáron eljött az ideje bizonyos bölcséleti tudatosságot, fogalmi következetességet érvényesíteni.

Weltgedicht, világköltemény. Igen, az előző századfordulón nem kevesen ennek látták szinte az egész nietzschei filozófiát, s kivétel nélkül ennek a *Zarathustrát* az első magyar fordítók.

Előbb részletek jelentek meg Katona Lajos és Fényes Rezső révén, majd föltűnt az első

valóban sokat ígérő elszánás: Babitsé, aki Juhász Gyulával közös fordítást tervezett (sajnos ebből a próbálkozásból is csak fragmentumok születtek).¹⁴⁵ Fényes Samu az első, aki az egész textust letudta. Wildner a második, s övé az eddigi legköltőibb megoldás.

Ha azt állítom, hogy Wildneré az eddigi legköltőibb megoldás, akkor ezzel azt is mondom: nem Kurdié(ké). Nem annyira műves, jóval kevesebb jön át Nietzsche stiláris erejéből, nyelvteremtő képességéből, irányából s fergeteges stílusreminiszcenciáiból (első-, másod-, de tán még harmadsorban is: *Bibliára* hajzásából).¹⁴⁶ És még azt is állítom, sőt hangsúlyozom: számomra az összes jel azt mutatja, hogy ez nem a fordítón, még csak nem is a szerkesztőkön múlt.

Nietzsche, és éppen a *Zarathustra* magyar fordítója körülbelül lehetetlent akar – írta 1908-ban összességében elismerő Wildner-recenziójában Ignó. És felsorolt számos fontos érvet: Nietzsche maga is a lehetetlent kísértette; a nietzschei nyelv visszaadhatatlan; ha mégsem, akkor nem fordítással, hanem a művész teremtő erőszakosságával lehet valamit érzékeltetni az eredeti bravúrból stb.

Manapság ez a lehetetlen még inkább lehetetlen. Újabb adalékkal bővült (hozzávetőlegesen:

145 Viszont Babits *Weltgedicht*-szomja nem csillapodhatott, s gyönyörűségesen átültette az *Isteni színjátékot*.

146 Ezzel a nietzschei istentagadás fontos áttételes mozzanata vész el; „[k]ifinomult dolog, hogy Isten megtanult görögül, amikor íróvá akart válni – és hogy nem tanult meg jobban”. Nietzsche (1995), 59.o. Mint már érintettük, Tatár György egy helyütt megjegyzi csodás könyvében, hogy a *Zarathustra* biblikus parafrázisai gyakran nem a *Bibliát* mint stílust, hanem Istent magát parodizálják. Vö. Tatár (1989), 203.o. Csakhogy az isteni onnipotenciának ez az ironikus kifordítása nem egyszerűen nyelvileg történik meg, hanem a *Biblia* (persze a *Luther-Biblia*) át- és kifordított nyelvén (K e h r e és dekonstrukció, ha összeérnek; márpedig össze) – vagyis mindenféle fordításokon és fordulatokon át, de mégiscsak azon a nyelven, melyet hívők és interpretátorok egy nem elhanyagolható csoportja szó szerint teremtő-fenntartó isteni igeként lát, ill. interpretál. A *Zarathustra* szerzője grammatikailag, szóvarázslóként, költőként is győzelemre tör, mert nem úgy tekint magára, mint akinek ténybejelentő-kritikai feladata lenne. „Ha nem változtatjuk Isten halálát nagyszabású lemondássá és folyamatos győzelemmé önmagunk felett, akkor viselnünk kell a veszteséget.” (Nietzscht idézi Tatár, uott, 54.o.) Világteremtésre csak világteremtés lehet a válasz – s nyelvében él az Isten/Nietzsche.

egyfajta uralhatatlanná vált felejtéssel); ráadásul e 'manapság' nem 21.sz. eleji posztmodern vagy posztblabla afterparty, hanem régóta tart, s nemigen látni a végét. Ami történt, az nem egy egyszeri vagy legalább a maga tiszta eredet(idej)ében felmutatható, jól körülhatárolható esemény berobbanása a mi kis valóságshow-nkba – ami történt, nem megtörtént, hanem most is történik, vagyis szó sincs valaminő könnyedén restaurálható régi, mögöttes valóságról.

Ma nincs olyan mérvadó magyar *Biblia*-kiadás, amelynek szövege mintegy *underlying reality*ként szolgálhatna Nietzsche stílusparódiáihoz: a kályha hiányzik, ahonnan elindulhatnánk.¹⁴⁷

Ez a jó öreg meleg kályha a vizsolyi *Biblia* volt; annakokáért Wildner Nietzscheje Károli Gáspárhoz hasonlatos vala – legalábbis nyelvi emléknymaiban, benyomáskeltéseiben.

Namármost Károli nyelvén már 1907-ben sem beszélt senki – és tán a XVI.sz.-ban sem sokan -, de az emlékezés erre a nyelvre – a közös szövegélmény, *azaz Istennek Ó- és Új*

Testamentomában foglaltatott Szent Írása által – roppant erőteljesen jelen volt a magyarul

147 *Ad notam underlying reality*. 'Kohn, te dicsekszel' – még e kissé hiányos, ámde értelmes, értelmezhető és egyszerű kijelentés is csak akkor nyeri el szituatív poénértékét, sajátos szemantikai többlettartalmát, ha ismerjük a vonatkozó viccet, vicceket (és sejtjük, hogy adott alkalommal bármelyikünk lehet Kohn). Ennek hiányában azonban még mindig folyamodhatunk az ősrégi restauratív-anamnetikus megoldáshoz, s felidézhetjük – ideális esetben közösen, tehát nem szokványos idealista módon - a csattanó előzményeit (persze feltéve és megengedve, hogy sikerül valamit felvillantani a Kohn-lét mindannyiunkra vonatkozásából).

Az értől az óceánig, Kohntól a *Zarathustráig*. Az „ötödik evangélium”-ként (is) felfogott *Zarathustra* – mint már olvashattuk, maga Nietzsche aposztrofálta ekként a művét (vö. KSB, VI. 327.o.) - felől egy ilyen anamnészis – legyen az gyászmunka v. vidám tudomány – szükséges, de még korántsem elégséges előfeltétele a nyelvi emlékezés, sőt hébe-korba ráhagyatkozás a *Bibliára*. Na ez az, ami 'mára' lehetetlenné vált.

Ad notam uralható felejtés. Kitüntetett a pillanat, amelyben él: már posztkeresztény, de még elevenen emlékezik a kereszténységre – mintha így látná Nietzsche, az *ifjúkori* (vö. Nietzsche /1988/, 226.o.). „A kereszténységben persze az ókor is átnyúlt a mi korunkba; s ha amaz eltűnik, az ókor megértése még inkább semmivé lesz” – véli az ifjúkori és filológus Nietzsche (uo.). A második korszerűtlen elmélkedés, *A történelem hasznáról és káráról* Nietzscheje hadjáratot indít a túlzott emlékezés, a mindent, minden modern tudásformát – a természettudományosat is - átítató reflektálatlan-triumfáló historizmus ellen, s mintha bízna valamilyen *modus vivendi* megteremthetőségében. Ekkor még felejtés és emlékezés egyensúlyának megteremtését javasolja. Ez aztán egyre inkább eltűnik a kései években. E vonatkozásban már a *Zarathustra*, a 'délidő', az 'embert fölülmúló ember' – egyáltalán a 'fölülmúlás' – s 'ugyanannak örök visszatérésee' is mindenekelőtt azt vetik föl: miképpen lehetséges a felejtés művészete?

beszélők egész közösségében. Még hozzá felekezetiiségtől, vallástól, vallástalanságtól (latin nyelvű misétől, imaszíjtól, Nietzsche-rajongástól), sőt írni-olvasni tudástól függetlenül.

Ez nem jó avagy rossz – hogy az a bináris moralitás marta értékelés! bár persze ha irigykedni jöttem Wildnerre, akkor ... -, hanem (többé-kevésbé) így volt, s most (egyáltalán) nincs így, s naivítás – vagy még rosszabb – e most kiterjedtségével és terjedésével nem számolni.

Ha nincsen kályha, akkor mindent szabad?

Erre frappáns választ nyújt a harmadik teljes magyar *Zarathustra*. Szellemi igényességhez, filozófiai szempontokhoz, a nietzschei *Redlichkeit* követéséhez kályha híján is ragaszkodni lehet: és ez sikerült. Kályhát nem csak kereshetünk-találhatunk, hanem építhetünk is. Persze abból építünk, ami van – no de mi van? Filológiai tisztesség, elsősorban az van. Csakazértis: a filológia mint moralitás.¹⁴⁸

Ha egyszer nem célozható be, még véletlenül sem az egész magyar nyelvű közösség – és miért lenne becélozandó akkor, ha alcíme szerint e *könyv mindenkinek és senkinek* szól -, akkor is

148 Mint már tárgyaltuk, és mint viszonylag ismeretes, a *Redlichkeit* (melyet eddig házi használatra 'derék őszinteség/őszinte derekasság'-ként fordítottam; Kurdiék remélhetőleg elterjedő, kettéágazó megoldása az 'egyenesség', ill. 'szókimondás') Nietzschénél első renden filológiai erény, mely a filozófiává teendő filológia és egyáltalán, a 'becsületestisztességes olvasás' programjához kötődik („hogy egy szöveget szövegként olvassunk”). Vö. pl. *Homérosz és klasszika-filológia*, in: Nietzsche (1988), 7-35.o. kül. 14.sk.o., 35.o.; továbbá Hajnalpír, 84.par. KSA, III. 79.sk.o., a *Zarathustrában* pedig Nietzsche (2000), 39.o., 298.o. De ez az egyenesség-szókimondás messzemenően túlmutat a filológián – vö. pl. *Hajnalpír* 456., 482., 556.par. (KSA, III. 275.o., 286.o., 325.o.), *Vidám tudomány* 335.par. (uo. 560.sk.o.) –, s a *Zarathustrában* kifejezetten harciasná és 'fölmagaslóvá' lesz. Ld. Nietzsche (2000), 59.o., 344.o.

Már szóba került: a *Redlichkeit*ot régebben szokás volt 'becsületesség'-ként visszaadni – Wildner is így tett –, esetleg 'tisztesség'-ként, de ezek túlságosan erős, s Nietzschénél jogosulatlan humanista-moralista melléközöngével bírnak. Kurdiék kettős változata nagyon tetszik. Azon a kissé narcisztikus szemponton túl, hogy jobb az enyémnél, egyszerre adja vissza filológiai és azon túli konnotációt; ráadásul egyszerű, tetszetős (tehát aki nem akar üstöllést konnotációt, az akár olvashat is). Érdeemes lett volna beletenni a fogalommutatóba, ahol amúgyis szerepelnek alteráló megoldások.

Mindenesetre a *Redlichkeit*, e még – itt újra felidéznénk: – keletkező erény (ui. sem a szókratikus, sem a keresztény erények között nem szerepelt, vö. *Hajnalpír* 456.par., KSA, III. 275.o.), ez a mindig keletkező, s minden statikus létezésbe-alakulásba fordító erény nem egy valahol fellelhető kályha, ahol kissé megmelegedhetünk, aztán uccu neki, hanem a kályhaépítés lehetősége-valósága. Tán nem éreztelen mindezt hangsúlyozni egy olyan filozófiával kapcsolatban, melynek jószerivel majd minden filozófémája az értékteremtés-rombolás-értékelés jegyében áll, ül, bukik.

marad a terminusok visszaadása, az eredeti szójátékok érzékeltetése.

Félreértés ne essék: a két fordítói stratégia (Wildneré, Kurdié) szerintem nem gyömöszölhető bele az egyfelől bűvösség, másfelől hűvösség kategóriába – csak két különböző fordítói stratégia (és az elsőt, Wildnerét, választani mára lényegében lehetetlenné vált).¹⁴⁹

Lássunk néhány – három – példát a szöveg elejéről.

„Itt állnak – szólott szívéhez –, és nevetnek: nem értenek, nem ilyen szájra hallgatnak ezek a fülek.”¹⁵⁰ Pontos követése a német eredetinek – „Da stehen sie”, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren.”¹⁵¹ –, amit a jegyzetekben a *Biblia*-parafrázis locusa egészít ki (Mt. 13, 13).¹⁵² Ugyanez Wildnernél:

„>>Állonganak<< – mondá szívének – >>röhögnek: nem értenek engem; nem vagyok száj ezeknek a füleknek való.<<”¹⁵³ Kurdi tkp. pontosabb, mint Wildner – az ’állonganak’ és a ’röhögnek’ nem a legszerencsésebb -, csak éppen Wildnerbe bele lehet hallani az archaikus szövegemlékezést – Mátén kívül Mózes, Jónást s tán más kispapokat is -, Kurdiba viszont jóval kevésbé.

„Ó, jaj! Eljön az idő, midőn az ember többé nem lövi túl vágyának nyilait az emberen, és íjjának idege elfeledi a pendülést!”- olvashatjuk Kurdinál.¹⁵⁴ „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!”¹⁵⁵ Wildner – aki a nyíl egyes számban hagyásával most kivételesen szöveghűbb - egyszerűen líraibb, ’szebben hangzik’: „Óh jaj! Eljövend az idő, mikoron az ember vágya nyilát már nem veti az emberen túl és íjjának húrja

149 Aki persze tényleg irigyli Wildnert – magam inkább irigyelni jöttem –, az vélheti úgy, hogy némi nietzschei értelemben vett korszerűtlenség sosem árt.

150 Nietzsche (2000), 22.o.

151 KSA, IV. 18.o.

152 Én egy kis Luthert is belehallok, nem tehetek másként.

153 Nietzsche (1908) 15.o.

154 Nietzsche (2000) 22.o.

155 KSA, IV. 19.o.

elfelejt zúgni!”¹⁵⁶

S harmadikként: „Az egymagukra és másodmagukra maradt remetékhez szól majd a dalom; és akinek van füle még a hallatlanra, annak szívét akarja boldogságom elnehezíteni.”¹⁵⁷ Kurdi ezzel visszaadja a nietschei Einsiedler-Zweisiedler játékát: „Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke.”¹⁵⁸ A szójáték érzékeltetése Wildnernél sikerületlenebb, ugyanakkor az egész hangzásvilág, (szó- és mondat)ritmika szebb. „A maguknak-lakóknak akarok dalolni és a párosan lakóknak: s a kinek még van füle a hallatlan dolgok számára, annak szívét nehezé akarom tenni boldogságommal.”¹⁵⁹

Bárminemű szövegmélekezés halványultának logikus folyománya a kommentár növekvő szerepe, előtérbe kerülése. Ezért az új *Zarathustra* jókora méretű végjegyzet-apparátusa nemcsak a nagyigényű és – még egyszer hangsúlyoznám - sikeres tudományos vállalkozás belső következményének tekinthető, hanem az elemi értelmezés külső konzekvenciájaként is. Ebből adódóan ma már egy valamire való (nem reprint stb.) ’népszerű-tudományos’ *Zarathustra* sem nélkülözhetne – egy persze jóval szerényebb terjedelmű – jegyzetapparátust: a fordítás ’fordítását’, újra-, le- v. akár visszájára.¹⁶⁰

Népszerű-tudományos. Hm. „Zarathustra többé már nem tudós!”¹⁶¹

Nietzsche kapcsán nemcsak a népszerű ismeretterjesztés, de a bölcséleti recepció is különös kontextusba illeszkedik idehaza: a *Zarathustrát* a főműnek szokás tartani. Ez persze

156 Nietzsche (1908), 16.o.

157 Nietzsche (2000), 29.o.

158 KSA, IV. 27.o.

159 Nietzsche (1908), 25.o.

160 Az emlékműs visszatér, a szórt figyelem világa, amelyben élek, éppen szórja a figyelmemet: nem tudom eredetileg hol olvashattam (?) a következő történetet. Gentben a Szt. Bavo székesegyházban található Jan és Hubert van Eyck híres képe, *A misztikus Bárány*. A városban két elszántan és kedvesen érdeklődő japán turista szótárral a kezében megállít egy szerzetest: mondaná már meg, merre látható a – tétova lapozgatás a szótárban – *Mágikus Birka?*

161 Nietzsche (2000), 154.o.

korántsem magyar sajátosság – pl. az ún. angolszász analitikus hagyományban legalább Carnap, a híres angolszász *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* óta szintén nagyon erőteljesen jelen van (erre nemsoká visszatérünk) –, de a szinte résmentes kizárólagosság – na jó: széles körű hajlam – különös mellékízt kölcsönöz a dolognak.¹⁶² Előjött ez az új hazai kiadásnál is - a borítóra illesztett ajánlás Friedrich Nietzsche főművéről beszél, de rendben van, ez még csak elengedhetetlen marketing -, dacára a szerkesztői előszó kiegyensúlyozott megfogalmazásának (a pályáiv legfőbb tartópillére, a nietzschei feladat igénylő része). *Az új felvilágosodás* előszava aztán már kerek perccel a főműről ír.

Mi hát e könyv státusza az életművön belül?

Inkább mi nem. A *Zarathustrára* kétségkívül nem kevesen – a legtöbben, akiket Nietzsche érdekel – a filozófus főműveként tekintenek; szerintem némileg problematikus módon. Egyrészt sok Nietzsche van; az a Nietzsche, aki egyáltalán a főmű bővületében élt – a historiográfus-genealógus Nietzsche –, két főművet is létre akart hozni: először a korai korszakot – *A tragédia születését* és a *Korszerűtleneket* – összegző-lezáró *Mi, filológusokat*, majd a *Zarathustra* után a *Hatalom akarását*, a legkésőbbi szövegváltozatokban: *Minden érték átértékelését*. Autorizált könyv formájában a kettő közül egyik sem született meg, bár a *Minden értékek átértékelésének* feljegyzései beépültek a *Bálványok alkonyába* és az *Antikrisztusba*, s a hátramaradt jegyzetekből több, teljességgel önkényes kompiláció is megjelent.¹⁶³ Az *Ecce homo*ban „legnagyobb ajándék”-ként aposztrofált *Zarathustra* a

162 S mindez évtizedekkel Löwith és Heidegger monográfiái után, ill. az utóbbit véleményem szerint részint jogosan bíráló – és azért recipiáló - francúzok befolyása ellenére. Egyik tradíció sem kezeli a főműként a *Zarathustrát*, mindkettő – más-más súllyal, de – hatott és hat itthon (az angolszászok, legalábbis Nietzsche-ügyben, legalábbis magyar földön és egyelőre, kevésbé versenytársak). Mégis.

163 Itt fölmerül kicsiny, ám mégiscsak hazánk mégiscsak könyvfordításának-könyvkiadásának sokat panaszolt sorsa. Merthogy *A hatalom akarása* címmel köröztetnek itthon – Zarathustrával szólván - 'valami kimondhatatlant', 'ami ott üldögél az útszélen'. No jegyzet. Fülszövege szerint: „mindmáig egyetlen hiteles gyűjtemény” - válogatta Elisabeth Förster-Nietzsche és Peter Gast. Ilyen nincs. De. Van. Ha akarják: van.

genealógus perspektívájából sajátos *dazwischen*, de nem a főmű.¹⁶⁴

Másrészt mi sem állt távolabb az örök visszatérés filozófusától – azaz a *Zarathustra* Nietzschétől –, mint a rendszerfilozófiai értelemben vett főmű, hiszen még a genealógus Nietzsche is szembeszállt a rendszerfilozófiával. Márpedig a főmű elsődleges modern jelentéskörnyezete a rendszer (akarása, mely ellen Nietzsche a *Bálványok alkonyában* – de persze már előbb is - alaposan kikelt). Ekképpen valami olyasmit hangsúlyozok, hogy Nietzschének nincs egy filozófiai főműve, s ha akart is ilyesmit létrehozni – filológiaiailag jól rekonstruálhatóan: egyszer-másszor akart –, akkor nem 'olyat'. A kései – vagyis a *Zarathustra* utáni – genealógiai főmű-kísérletet elemezve Heidegger kiemeli: aki a *Hatalom akarásában*, ebben az elkészületlen, „úgynevezett főműben” akár csak egy „klasszikus újkori mű” kísérletét látja, mely szerepében Descartes *Elmélkedése*kjéhez, Kant *Tiszta ész kritikájához*, Hegel *Fenomenológiájához* hasonlítana, eleve elvétí Nietzsche gondolatmenetének haladását, szem elől téveszti azt, ahogyan a filozófus saját „gondolatmenetének útját járta” (eredeti édes-bús heideggeriül: „wie er seinen Gedanken-Gang ging”).¹⁶⁵

164 A genealógus perspektivizmus nem csekély részben *A történelem hasznáról és káráról* eredet- és historizmus-kritikájának gyermeke. A genealógus Nietzsche tehát – elterjedt hiedelmekkel ellentétben – nem *A morál genealógiájához* kései írásával született meg, ott mozgolódik már a *Korszerűtlenség*ben is.

165 Vö. Heidegger (1961), I. 481-487.o. A 'klasszikus újkori mű', mely Heideggernél reprezentatív – méghozzá szükségképpen az, mivel szerinte minden jelentős gondolkodó a saját egyetlen gondolatát gondolja (ettől S. Kofman a falnak ment, mert képtelenségnek tartotta Nietzsche gondolatatait – „egynél több van neki” - bezárni a lét heideggeri történetébe - melyet a maga egészében vett létezőről töprengő gondolkodók egyetlen gondolatai töltenek ki -, s úgy vélte, hogy Nietzschével megkérdőjeleződik a létező a maga egészében, az egyedüli alany, az egyedüli gondolat, az egyedüli név is) -, de nem azonos a főművel - noha legalábbis annak irányába, ill. valamilyen rendszertörekvésre mutat -, köszöni szépen jól van, s örül az elhatárolásnak (s örült mindenfajta francúz elkülönböződés előtt is). Az ilyen típusú elhatárolás gyakran elengedhetetlen egy valóban gazdag gondolkodói pályafutás értelmezéséhez. Vidrányi Katalin pl. roppant izgalmasan fejtette ki, hogy a *Tiszta ész kritikájára* fókuszálás, a három nagy kritika azonosítása Kant tkp-i munkásságával, azt eredményezheti, hogy a königsbergi filozófust zárt rendszergondolkodóként kezeljük. Ekkor – amellett, hogy elsikkadnak olyan lényegi kanti megjegyzések, mint hogy képességeink, „a lelki erők nem rendszert, hanem aggregátumot alkotnak” (Kant egyáltalán nem proto-Nietzsche, csak éppen akad néhány lényegi

Harmadrészt, akik a *Zarathustrát* tartják a főműnek, azok gyakran szinte minden további nélkül költőfilozófust faragnak Nietzschéből – nekem csak a szinte minden további nélkülél van bajom, nem a költőfilozófussal¹⁶⁶ –, így domesztikálva egyszerre veszélyes és izgalmas gondolatait. Mint említettem, nagyon erős ez a hajlam legalább Carnaptól kezdve az ún. angolszász filozófiában. Itt megjegyzendő, hogy egyáltalán nem homogenizálható ennek az – amúgy sem homogén - irányzatnak vagy hagyománynak a Nietzsche-képe.¹⁶⁷ S koránt sincs szó valamiféle angolszász privilégiumról. Második tézisünkben már szoltunk róla: a német ókortudomány egyik leghatalmasabb alakja, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, iskolát

kapcsolódási pont) – zárójelbe kerülne az egész kanti történelemfilozófia, a kritikák utáni munkák többsége. Ráadásul abszurd módon eltűnne a folyamatosság Kant és a német idealizmus nagy része között (hiszen Fichtét leszámítva senki sem elsősorban a kritikákhoz kötődött). Vö. Vidrányi (1998), 43-72.o.

A schellingi szabadságtanulmány heideggeri interpretációja, ill. annak a rendszerfilozófiát filozófiatörténetileg kontextualizáló részlete pedig olvasható úgy is, mint az elhatárolás helyreállítása a rendszerfilozófiára törően – Descartes, Kant, Hegel 'klasszikus újkori művein' - belül: sosincs a rendszerfilozófiai főmű, csak a rá irányuló akarat öltött ilyen-olyan formát.

166 Egyrészt a költészetben majdan újjászülető filozófia és újólág egyesülő tudásfakultások eszméje – akár német klasszikus, akár régebbi változataiban - számomra szép, lehetetlen és vonzó valami. Másrészt vitathatatlan – s az eddigiekből kitetszhetett: nem vitatom, sőt -, hogy Nietzsche az egyik legnagyobb német lírikus.

167 Már a tulajdonképpeni előidőkben akadtak amerikai pragmatikusok, élükön James-szel, akik Nietzschét mint morálfilozófust és genealógust tartották a leginkább elgondolkodtatónak. Nem is beszélve azoknak az angolul író tollforgatóknak – köztük filozófusoknak – a sokaságáról, akiknek nem kellett a genealógus stb. Nietzsche, s költőfilozófusként sem mentegették őt. „The right man in the right place” – ez a típusú reakció Nietzsche szellemi összeomlására sehol sem volt olyan elterjedt, annyira ellenpontozás nélküli, mint az angol nyelvű országokban. És ez még csak ama bizonyos kezdet vala, hiszen a múlt század a 'Nietzsche-ügy' elképesztő mérvű instrumentalizálását eredményezte pró és kontra (ld. erre magyarul pl. Rüdiger Safranski, Volker Gerhardt, Kunszt György áttekintéseit, már csak a bibliográfiák miatt is). A két világégés és a fasizmusok korszaka úgy zárult, hogy az angolszász világban már régi múltra tekintett vissza, s kölcsönös alapokon nyugodott a fumigálás. Ui. már Nietzschének sem kellett a szomszédba, vagyis a franciákhoz mennie egy kis Albion-utálatért: gondolkodásában és gondolatainak artikulálásában számos a franciás alkatelem, ám angolellenességének úgyszólván szinte semmi provinciális-nacionalista francia akcentusa sincsen, az sokkal inkább a 'jó európai' nietzschei módon értett kereszténység- és morállenességéből fakadt; az önjelölt és kijelölt Nietzsche-utódok, -apologéták és -'továbbfejlesztők' angolszászok iránti 'vonzalmáról' pedig inkább hallga.

Majd a II. vh. után Walter Kaufman elemi erővel szólaltatta meg angolul-amerikail a moralista és pszichológus Nietzschét, roppant hatást gyakorolva pl. Dantóra – Danto (1965), címe szerint *Nietzsche as Philosopher*, tehát nem mint valami más, még ha más is volt –, Rorty-ra stb.

teremtett – s egy mai napig lezárulatlan, valószínűleg lezárhatatlan vitát indított útjára – a fiatal Nietzsche elleni szintén fiatal attackjával.¹⁶⁸ De Wilamowitz-Moellendorff a kései éveiben felmenti a művész Nietzscht. A recept mindannyiszor közös: az artisztikus érdemek elismerése mellett, Szókratésszal szólván – s Platónnal írván –, afféle mesét mondó filozófiát sikerül gyártani.¹⁶⁹

Negyedrész maga a visszaemlékező Nietzsche figyelmeztet: „Írásaim között a *Zarathustra* önálló világ” – s e kvázi-főművet (hiszen rengetegen annak tartják) valóban nem túl szerencsés olyan középpontként elképzelni, mely mintegy maga köré rendezné az összes többi alkotást.¹⁷⁰ Az ’önálló világ’ kulcskifejezés. Nem csupán a nietzschei önértelmezés szava, s

168 Egy huszonnyolc éves kezdőre csapott le egy tejfölös szájú huszonnégy éves. Még egyszer idevésnénk Wilamowitz-Moellendorff dörgedelmét: „... fogadjon Nietzsche úr szót, ragadjon thürszoszt, vonuljon Indiából Görögországnak, de szálljon le arról a katedráról, ahonnan tudományt kell tanítania; gyűjtsön tigriseket és párducokat a térde köré, de ne Németország filológus ifjúságát.” Nietzsche (1988), 250.o. A *Zarathustra* nem erre a felszólításra válasz, de válasz erre felszólításra. *Zarathustra* tigriseket és párducokat gyűjt a térde köré – OK, sast és kígyót, s nem a térde köré -, a *Zarathustra* pedig többek mellett Németország filológus ifjúságát is. Nietzsche úr leszállt ugyan a katedráról, de nem fogadott szót.

169 E receptről sok mindent elárul két párhuzam. Az első Wilamowitz-Moellendorff Nietzsche-, ill. Carnap metafizika-kritikája között húzódik (Nietzsche, ill. a metafizika értelmetlen, inadekvát, így-úgy referencia nélküli kijelentéseket tesznek); a második pedig abban fejeződik ki, ahogy e kritikák Nietzsche-dicséretbe fordulnak (hanem atyafiak, megálljunk! stb.). Mindkét szerző nagy elánnal kezd neki a bírálatnak, majd érzik, hogy elszaladt velük a ló; észrevehetően elbizonytalanodnak (még ha ez Wilamowitz-Moellendorff-nál évtizedes késéssel is következik be). Mert nem azt akarják mondani, hogy az ún. emfátiikus kijelentések jogosulatlanok, hogy a művészet és a művészi gondolkodás veszélyes - ehhez még egy Platon vagy egy Rousseau radikalizmusa és nagyonis csinált 'naivitása' kellett -, vagy hogy a tudományos vállalkozás az egyedül jogosult emberi tevékenység. De mégcsak azt sem, hogy bizonyosan a legjogosultabb. Majd Carnap is, Wilamowitz-Moellendorff is mindenekelőtt a zene segítségével próbál magának egéruat nyerni a zenerajongó Nietzsche jelentette kelepceből. Carnap a művészetben, horribile dictu a zenében véli fölfedezni a metafizika 'inadekvátság'-ának megoldását; Nietzscht mint művészt próbálja fölmenteni a metafizikusság vádjá alól (mondván: írt néhány használható történeti-kritikai művet, s főművében – vagyis a *Zarathustrában* – az „életérzés” adekvát, művészi kifejezésére törekedett). Az idős Wilamowitz-Moellendorff pediglen azzal óhajta tompítani *A tragédia* elleni támadását, hogy „hiszen itt nem a tudományos megismerés volt a cél; tulajdonképpen nem az attikai tragédia forgott szóban, hanem Wagner zenedrámája, amelyről viszont nekem nem volt fogalmam.” Nietzsche (1988), 254.o.

Ehhez némi záróakkordok: a nyolcvanas évek Nietzschtéje éppen saját egykori Wagner-rajongása, ennek nyílt és koncepcionális megjelenése miatt érzi e fiatalkori művét a leginkább elhibázottnak. A zene, sőt, a zenélés – mint pl. Petőfi *A puszta télenjének* megzenésítése - természetesen mindig életető eleme maradt a Dionüszosz-tanítvány Nietzschtének. Zeneszerzői pályafutása nem sikerült valami fényesen. Ám zongorázással még jóval szellemi összeomlása után is foglalkozott, tápot adva találgatásoknak: mi szellemi, mi összeomlás. Az volt, nem vitás, de, ill. és: "(z)ene nélkül tévedés lenne az élet". (*Bálványok alkonya* in: *Ex-Symposion* /1994/, 2.o.)

170 Persze szerencsés vagy nem szerencsés: rendez; noha nem filozófiai főműként. Ugyebár a *Zarathustra* szerzője legolvasottabb műve, a Nietzsche név tőle lesz szép, méltó régi nagy híréhez. Elfogadottságát növeli, hogy hozzájárul Nietzsche elfogadásához – a főszövegben valamivel előbb arról próbáltam írni, miszerint a

nem pusztán a bármely jelentős műnek kijáró közhely (vagyis – miként Balassa Pétertől tudom – azon helyek egyike, ahol egyik vagyunk: „és persze nem, nem egészen így”). Itt rengeteg bökkenő adódik, melyek lényegileg mind visszavezethetőek a műfaj problémájára, Zarathustra megszólalásának mikéntjére. Vagyis arra a kérdésre, mely Heidegger nyomán – azaz az *Ecce homo* Nietzsche-jé nyomán – sok jeles bölcselet foglalkoztatott: kicsoda

Zarathustra segítségével megszeliídhető a filozófus (ami mondjuk *A morál genealógiája* alapján nemigen menne). E főműként elfogadottságot természetesen nem lehet visszavezetni olvasásszociológiai tényekre, domesztikálási kísérletekre stb. Legalább két további okot érdemes még nevesíteni; mindkettő előkerült már, noha nem ekként. A *Zarathustra* mint 'ötödik evangélium' *Biblia*-parafrázis, s egyben az örök visszatérés tanának - mije is? Inkább fátyla, mintsem foglalat. Vagyis részint a 'Nyugat' főművének, sőt a Nyugatot mint talán főművét teremtő – szó szerint - *Könyvek* parafrázisa. Részint pedig az örök visszatérés filozófiájának kulcskönyve – ami nem azt jelenti, hogy itt világosabb módon és/vagy szisztematikusabban jelenik meg a tanítás, mint Nietzsche más alkotásaiban. A tan mibenlétének és hirdetésének problematikájára ld. fentebb.

Ám a *könyv mindenkinek és senkinek* ha nem is filozófiai főműként, de filozófiailag jelentéssel bírva kétségkívül sok mindent rendez – vagy összekuszál, egyre megy: fontossá, hangsúlyossá tesz – az oeuvre-ön belül. Ilyen pl. a perzsa motívum. A perzsaság metaforája a nietzschei gondolkodás igen fontos és kellőképp elhanyagolt trópusa. A kellőképp nem azt jelenti, hogy egyáltalán ne lennének Andrea Orsucci – ld. Orsucci (1996) –, akik ilyesmivel törődnek (a populáris-ezoterikus miskulanciát most nem is említve). Inkább egy különben meglehetősen eleven – filológus-, ill. irodalmárkörökben triviális, s úgy általában Nietzsche örvén gyakran felbukkanó -, filozófiailag valamiként 'franciás' módszertani hagyománynak ilyen irányú visszafogottságáról van szó. Merleau-Ponty egyszer – Descartes kapcsán - valahogy így fogalmazott: egy gondolkodó munkásságának a magjához az adott gondolkodó stílusának, rendszeresen visszatérő kifejezéseinek, képeinek vizsgálatán keresztül vezet a legközvetlenebb út. Nos, ez a 'perzsa Nietzsche'-re eddig kevésbé vonatkozott, a *Zarathustrán* kívüli 'perzsa Nietzsche'-re pedig alig. Szokványos fordulattal élve: e szűk keretek között stb., stb. itt sem fog vonatkozni, csupán néhány utalás leend. Nyilvánvaló, hogy a perzsa trópus Zarathustra alakjában rendeződik-gabalyodik össze, burjánzik szerteszét. De a Nietzsche-szövegekben már *A tragédia születésében* feltűnik a perzsa szál: az Oidiposz-történet vélt perzsa gyökereivel. Ennek kapcsolódása a 'harmonikus görögség' és bárminemű 'tisza eredet' vissza-visszatérő cáfolatához, ill. a 'nekünk még a görögöket is meg kell haladnunk' és a 'versengés-önfelülmúlás' ismétlődő elképzeléséhez, át- és átszövi már a korai Nietzsche Perzsiáját és perzsáit is – s a szőnyeg szép lassan visszafejti készítőjét. Az *Ecce homo* igencsak kései Nietzsche-jé azzal válaszolt arra a saját maga feltette kérdésre, hogy kicsoda az ő Zarathustrája, miszerint pont az ellentéte az 'igazi'-nak, az 'eredeti'-nek, a 'moralistá'-nak, „ama perzsa páratlan történelmi alakj(ának)”. De a perzsaság nem egyszerűen a felfejtés – nálunk a kilencvenes években, a burkusoknál, francúzoknál, amerikaiknál inkább már a hetvenes-nyolcvanas években unalmas-divatosan: a dekonstrukció – mint olyan. A perzsaság afirmatív is megjelenik a perzsa erényideálban: ”>>(sz)ólj igazat, s tudj

Nietzsche Zarathustrája? Látszólag az örök visszatérés tanítója,¹⁷¹ a rejtelmes, non-diszkurzív nietzschei metafizika nem kizárólagos, sokszor – és éppen a legfontosabb pillanatokban – elhallgató szöcsöve (ha már önállóság). Poétikailag-műfajelméletileg tekintve pedig – ismét hasznosítva Tatár György meglátását – a Bahtyin leírta polifón regénnyel rokonítható, ám sajátos filozófiai irányultságát megőrző, mégsem elsődlegesen irodalommal váló filozófiai műfőhőse. S még sok egyéb.

No de kicsoda a *Zarathustra* Nietzschéje?

Ezzel persze ismét a kezdetnél vagyunk, a rosenzweigi mottónál.

bánni az íjjal meg a nyíllal<< – édes tehernek vélte ezt a nép, melyből nevem származik”. Nietzsche (2000), 75.o. Mindennek szellemi bekebelezése és belakása roppant jelentékeny nietzschei szöveghelyeken történik. Gondoljunk itt íj és igazság találkozására – hol nevesítve a perzsákat, hol nem – akár az *Ecce* zárlatában (132.o.), akár a *Túl jón és rosszon* előszavában (10.sk.o. az igazság mint nő; a 'platonizmus' és a 'nép' számára való platonizmus, a kereszténység elleni harc, mint amely sosem látott szellemi feszültséget teremt, „egy így megfeszített íjjal akár már a legtávolabbi célokra is lehet löni”), szinte kellős közepén (85.o. a tudósok stb.) s a záróversben (145.o.), akár a *Zarathustra* 20.sk.o. locusaira (embert fölülmuló ember, utolsó ember). Egy további affirmatív perzsa mellékszál a 'perzsa' (tehát nem zsidó-ker.) kinyilatkoztatás, a révült tudás és gondolkodás nietzschei újraértelmezése. Dionüszosz isten pregörög-perzsa (!) értelmezései, *Zarathustra* mint sugallatra megadatott „legnagyobb ajándék”, a „nekem sohasem volt választásom” stb. Erről az *Ecce* és a *Túl* tud sokat mesélni. Érdekes adalék, hogy a XIII.sz-tól állítólagosan, a XVII.-től pedig könyvformátumban is létezett a kinyilatkoztatott vallások perzsa gyökerűnek is vélt – ám minden biztonnyal kompilált, s teljesen homályos eredetű – ellenvallásos kritikája, a *De tribus impostoribus* (a három 'imposztor' Mózes, Jézus és Mohamed; valószínűtlen, hogy Nietzsche ismerte volna a könyvet).

Nem akarom túlfeszíteni a húrt. Nietzschénél épp a *Redlichkeit*, e kiváltképp 'perzsa' – mert az elemi őszinteségre vonatkozó, filológiai és 'harcias' - erény a kereszténységet erősen támadó és filológiai megragadása figyelmeztet: kerüljük az erőltetett felülvizsgálást. Mert egyébként úgy járunk (el), mint a keresztény filológia az Ószövetséggel: ahol csak egy fáról, ágról vesszőről, nyársról esik szó, az ott rögtön Krisztus keresztfájának előképeként értelmeződik (vö. *Hajnalpír* 84.afor., KSA, III. 80.o.). A perzsa momentum egy (sokszor visszatérő, hangsúlyos, de korántsem vezér-) akkord Nietzsche roppant sokszólamú filozófiájában. Igazi súlyát abban látom, hogy létrejön vele egy olyan gondolati pozíció, mely logosszal küzd a logocentrikus bölcsélet és tudományosság ellen, mely tehát kijátszható mind az antik-görög, mind a zsidó-keresztény filozófiai és életvilág-tradíciók ellenében – mégis elszakadó örökös, s mégis gondolati pozíció marad.

171 Itt igen fontosnak tartom idézni Hévizi Ottót: „Zarathustra soha nem volt a visszatérés-gondolat tanítója. Alakja a gondolat elviseléséért folytatott harc ábrázolása volt. És ami ennél is fontosabb, egy Zarathustrán belüli harc ábrázolása: az emberlépték kizárólagosságából kijózanító közöny és a felszabadító nevetés harca a kétségbeeséssel, a nehézlelkűség szellemével.” Utolsó műveiben Nietzsche persze e tanítóságot vindikálja magának, amivel Zarathustra mit sem értő állataira kezd hasonlítani. Ld. Hévizi (2001), 239.o.

„ER HAT MICH KAPUTT GEMACHT.“

A főcím – „Er hat mich kaputt gemacht“ (hozzávetőlegesen: „ő tett tönkre”; a mondat elején álló személyes névmás a németben kivételes módon hangsúlyos, a kifejezés erősen szociolektikus, valahol az is benne van a hangulatában, hogy „taccsra tett a fickó”) – Martin Heidegger-től származik, vagyis az egyik legjelentősebb Nietzsche-interpretátortól, s Friedrich Nietzsche-re vonatkozik. Hans Georg Gadamer és Otto Pöggeler ama fültanúk, akik előtt Heidegger így nyilatkozott.

De mi a csudát jelenthet e beszélt nyelvi és ekként is kanonizált kijelentés? Azon túl, s még inkább: azon belül, hogy „Nietzsche”, merre mutat – ha mutat?

Négy megjegyzésem, ötletem lenne. Egyrészt: mutat. Másrészt: a világhálón gyorsan terjedő angol változat („He corrupted me“, kb. mondjuk: „ő rontott meg“; ld. Daniel Fidel Ferrer és Alfred Denker egyébként kiváló textusait)¹⁷² mintha valamelyest egyoldalúra és félrevezetőre sikeredett volna – többek között túl erős szókratikus reminiszcenciát kelt, inkluzíve a védőbeszédet és a pört. Harmadjára: a heideggeri mondat bizonyosan nem valaminő féltékenység kifejezésére szolgál – hacsak nem a szenvedélyesen ironikus schleiermacheri aforizma magyarul visszaadhatatlan, többszörös szójátékának értelmében: „Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft“ (nyersfordításban: „A féltékenység oly szenvedély, mely féltőn keresi mindazt, ami szenvedést okoz”). Itt persze rögtön megjegyzendő, miszerint maga Heidegger, mármint a filozófus bölcselői és írói alkata, az egyik legfontosabb és leginkább szenvedélyes Nietzsche-értelmező, aki szinte az összes metainterpretáció (= Nietzsche-értelmezések értelmezései) állandó kiindulópontja az előző évszázad közepétől kezdve, ez az elől Nietzsche, hátul Nietzsche, középpütt Heidegger, szóval

172 Pl. <http://www.freewebs.com/m3smg2/HeideggerNietzscheEnc.htm>,
<http://www.freewebs.com/m3smg2/HeideggerNietzsche.html>

ez a kentaur-heideggeri alkat teljességgel és reménytelenül mentes maradt a nietzschei ironia legparányibb leheletétől is (ami a tulajdonképpeni ironikus a dologban).¹⁷³

Negyedszer: a Heidegger-mondat egy bizonyos jelentésrétege minden bizonnyal összefügg a filozófus azon nagyszabású kísérletével, s véleményem szerint tán e kísérlet leginkább maradandó részével, hogy rávilágítson a nihilizmus nietzschei értelmezésének sajátoszerű jelentőségére.

Az alábbiakban elsősorban erről a negyedik pontról lesz szó. Vagyis *nem* a nihilizmus nietzschei gondolatának összes lehetséges aspektusáról, a mikrofilológiától kezdve a szűk fogalomtörténeten át a tág eszmetörténeti előzményekig, vissza a *Szofista* c. Platón-dialógusig vagy akár tovább is. Nem érintjük részletesen a nietzschei elgondolás értékvonatkozását, „a legfőbb értékek elértéktelenedését”, a *décadance*-t stb. És azt az esztétikai érdeket sem, melynek jelenléte már az életmű kezdetétől nyilvánvaló, ha egyfajta koncepcionálisan és nem konceptuálisan felfogott nihilizmusból indulunk ki (gondoljunk csak ismét, sokadszor *A tragédia születésének locus classicusára*, mely szerint a világ és a *Dasein* – az emberi ittlét, a „jelenvalólét”, ahogy ez a Heidegger-magyarítások után fordítható – csak esztétikai jelenségként igazolható! és gondoljunk megint a kései előszó önértelmezésére, mely összekapcsolja a művet a nihilizmus explicit fogalmiságával és kritikájával!). Végül pedig nem tárgyaljuk a brizáns belső megkülönböztetéseket¹⁷⁴ – nem is szólván a kommentátorok „kiegészítéseiről”, mintha bizony a „klasszikus” vagy „reaktív” nihilizmus bevett nietzschei terminusok volnának! –, az általános hatástörténetet etc.

Hogy legalább futó benyomásunk támadjon a nietzschei nihilizmuskonceptió filológiai problematikájáról s a heideggeri kiinduló feltevésekről, szólaljon meg Heidegger:

173 „Inkább azt kellene mondanunk, hogy Heidegger indokolatlanul rideg hangnembe transzponálta azt a paródiát, amelyet Nietzsche írt a filozófiáról.” Sloterdijk (2001), 111.o.

174 Ezek számosak. Pl. aktív és passzív, beteljesedett és beteljesedetlen nihilizmus; a pesszimizmus mint kétágú előzetes forma a historizáló gyengeség, ill. az analitikus erő jegyében; pszichológiai állapotok, melyek nihilizmus formájában jelentkeznek; extrém, ragályos, elméleti, gyakorlati, eksztatikus stb. nihilizmus.

„Nietzsche nem abban a zárt összefüggésben ábrázolta az európai nihilizmusról szerzett felismeréseit, ahogyan lelki szemei előtt lebeghettek, ám ahogyan a maguk tiszta alakjában ismeretlenek előttünk, s a hátrahagyott töredékekből többé nem is >>feltárhatóak<<. Ugyanakkor Nietzsche önnön gondolkodásán belül az összes lényeges irányban, fokozatban és módon végiggondolta mindazt, amit a >>nihilizmus<< címszó jelöl, s gondolatait eltérő terjedelmű és megformáltságú lejegyzésekben rögzítette. Ezekből egy részlet, de csak egy szakaszonként *önkéntesen és véletlenszerűen* kiválasztott részlet (önkéntesen, *node hogy véletlenszerűen? A kompilátor Elisabeth Förster-Nietzschének nagyonis megvoltak a maga ideológiai stb. szempontjai!* – Cz.A.) bekerült abba a kötetbe, melyet Nietzsche halála után a hagyatékából összerakosgattak, s mely *A hatalom akarása* címmel híresült el. A hagyatékából merített részek jellegükben teljességgel különböznek egymástól: fontolgtatások, töprengések, fogalom meghatározások, irányelvek, követelmények, jóslatok, hosszabb gondolatmenetek vázlatai és kurta címszavak. (...) Az ekként elkészített >könyvben< egészen eltérő korszakokból származó, a kérdés különböző síkjain és perspektívájából megfogalmazódó gondolatmenetek kerültek egymás mellé és összevissza, önkényesen és gondolattalanul. Noha egy ilyen >könyvben< minden Nietzsche tollából származik, ámde ezt *így* soha nem gondolta.“¹⁷⁵

Persze Heidegger saját világos perspektívájából a filológiai-szerkesztői probléma mellékessé válhat. Kulcsszó: léttörténet:

„Hogy e hagyatékkötet további könyveibe felvett vagy egyáltalán be sem kerülő egyéb hagyaték-részletek mennyiben tartozhatnak – akár több joggal is – *Az európai nihilizmus* címszava alá, az itt nem tárgyalandó. Ugyanis a nihilizmus *nietzschei* gondolatát egy a világtörténelemben ki-gondolkodónak [in die Weltgeschichte hinausdenkenden] a tudásaként szeretnénk végiggondolni. Az efféle gondolatok sosem ennek-és-ennek az egyes embernek a pusztán nézetei; még kevésbé a >>kor kifejeződései<<, miként annyiszor emlegetik. A nietzschei rangú gondolkodó gondolatai a lét még felismeretlen történetének visszhangjai, azon szavak révén, melyeket a történelmi ember saját >>nyelveként<< beszél.“¹⁷⁶

(Kérdés:) Mit értsünk a heideggeri Nietzsche-értelmezés – ahogy fentebb fogalmaztunk – „tán leginkább maradandó részén“? (Válasz:) Annak hangsúlyozását, nem, nem is egyszerűen hangsúlyozását, hanem tulajdonképpen *felfedezését*, hogy a nihilizmus: szükségszerű logika.

175 Heidegger (1961), II. 42.sk.o. Ha idegen nyelvű kiadásra hivatkozom, akkor az idézetet saját fordításomban közlöm.

176 Uo. 43.sk.o.

Azaz, hogy – heideggeri epitheton ornansszal szólva – a Nietzsche-n keresztül önnön metafizikai végstádiumába lépő nihilizmus 1. (ezoterikusan fogalmazva) szükségszerű, belső logika, 2. (exoterikus formulában, „a nép számára”) az okcident belső logikája. „..., mert a nihilizmus nem egy történet, mégcsak nem is a nyugati történelem *alapvonása*, hanem e történés törvényszerűsége, >logikája<.”¹⁷⁷ És éppen e szigorú törvényszerűség – miszerint a nihilizmus nem választható opcionálisan vagy teljességgel önkényesen –, e szükségszerűség álláspontját osztotta és osztja szinte az összes igényes Heidegger-kritika, mely elveti vagy általában Schwarzwaldot mint olyant, vagy in concreto Nietzsche-t illető meglátásait. Eme szükségszerű mozzanat a Heidegger utáni Nietzsche-kutatás konszenzuális belátása.¹⁷⁸ Csak egyetlen jellemző példát említve: G. Deleuze erőteljesen polemizált Heideggerrel, különösen a Nietzsche-interpretáció vonatkozásában (egyébként a Nietzsche francia interpretációjából kifejlődő ún. differencia filozófia¹⁷⁹ gyakorlatilag minden más képviselője is ugyanígy tett). Heidegger a nietzschei bölcsületnek olyan értelmezését nyújtotta, melynek sokkal inkább Heidegger saját gondolataihoz volt köze; a léttörténet vagy az ontológiai differencia kapcsán annak ellenére is önnön nézeteit erőltette Nietzsche-re, hogy utóbbi nyíltan elutasította a lét kitüntettségét és az afirmációnak a létben való megalapozását – mindezek lényegi és nem éppen alaptalan állítások a francia filozófus részéről a *Nietzsche és a filozófiában*. És mégis pontosan ugyanezen Deleuze-nek ugyanebben a könyvében Heidegger a Nietzsche-interpretátor; mármint ha a nihilizmusról esik szó. Hiszen Heidegger hívja föl a figyelmünket arra a nietzschei fölismerésre – mutat rá Deleuze –, hogy a nihilizmus minden metafizika előfeltétele, az egyetemes történelemfelfogás és így a történelem hajtómotorja.¹⁸⁰ A francia

177 Uo. 278.o.

178 Némileg általánosabban: filozófiailag többé lehetetlen a nihilizmust egyszerűen a 'rosszra való hajlamként' felfogni. Tévedés pl. azt hinni, hogy „amióta gyerekem született, azóta életproblémáim vannak: egyszerűen nem érek rá nihilistának lenni”.

179 Az elnevezés olyan, itt csak felvillantható gondolatokkal áll összefüggésben, mint „a nyugati bölcsület a dialektika foglya: mindig ellentétekkel dolgozik különbségek helyett”, „nincs kompromisszum Hegel (dialektika) és Nietzsche (pluralitás) között”, „el kéne végre gondolni a tiszta differenciát” stb.

180 Egy finn kutató, J. S. Tuusvuori a következőképpen foglalja össze ezt az

filozófus teljességgel helyeslőleg, mintegy alátámasztásul idézi Heideggert:

„A nihilizmus valami alig felismert alapfolyamatként mozgatja a történelmet a nyugati népek történelmi sorsában. Ezért a nihilizmus nem csupán egy történelmi jelenség a többi között, nem egy olyan szellemi áramlat, amely a nyugati történelemben mások mellett, (...) szintén előfordul.“¹⁸¹

De miért a „nyugat“ logikája, miért a „nyugati népek történelmi sorsa“ – és már Nietzsche-nél: „az európai nihilizmus“ (*kiemelések tőlem – Cz. A.*)? Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy Nietzsche szerint a kereszténység mellett a buddhizmus a másik nagy paradigmátikus „nihilista mozgalom“, ráadásul többé-kevésbé ismeretesek a filozófus megállapításai a buddhizmus fölényéről. És mi a teteje annak a fenti parafrázisnak, mely megkülönböztet egymástól ezoterikus, ill. exoterikus megfogalmazást (emlékeztetőül: a nihilizmus ezoterikusan szükségszerű és belső logika, exoterikusan pedig az okcidenz logikája)? E kérdéseket nem végérvényesen megválaszolni óhajtanánk, mint inkább kibontani és kontextualizálni. Mindezen keresztül ugyanis igen fontos dologhoz juthatunk el: a nihilizmus mint logika gondolkodói és gondolati formájához.

Az ősrégi exoterikus-ezoterikus megkülönböztetés specifikus nietzschei horderejét felmérendő – mármint annál a kései, 1880 és még inkább 1886 nyara utáni Nietzsche-nél, akinél a nihilizmusproblematika sűrűn visszatérő, fogalmilag explicit és központi

filozofémává lesz – , nos, ehhez nem árt „a Colli-Montinari“-hoz fordulnunk, vagyis a két álláspontot: „Nihilism is no historical phenomenon but an a priori element of history and, moreover, its motor and sense.“ Ld. Tuusvuori (2000), 589.o. Ebből persze következhetne a fogalomtörténeti vizsgálódás teljes elhanyagolása is. Ám nem Tuusvuorinál, aki a következő meggyőző következtetésre jut: „The historical significance of Nietzsche’s deconceptualizations and reconceptualizations coupled with his metaconceptual investigations lies in the direction of open (versus closed) and dispositional (versus entity-like) concepts.“ Vö. uo., 685.o. Mindez a Vattimo-féle „gyenge gondolkodás“ és „gyenge ontológia“ irányába mutat.

Az egyes számban szereplő történelem, a történelem jelentőségéhez ld. R. Koselleck klasszikus művét: Koselleck (2003).
181 Vö. Deleuze (1999), 62.o., ill. Heidegger (2006), 191.o. Az idézetben kipontozott, Deleuze által kihagyott részek, valamint a közvetlen előzmények és utózmányok igencsak jelentőségteljesek, miként arra majd még visszatérünk.

olasz germanista szerkesztette kritikai Nietzsche-összkiadáshoz. Ekként téve filologiter könnyű szívvel nekiállhatunk – Montinari könyvcímével szólván – Nietzschét olvasni.¹⁸²

Elsősorban a kései fragmentumokat. És Collit, aki ezt írja a megfelelő kritikai kötet

utószavában (*Die nachgelassenen Fragmente von Herbst 1885 bis Herbst 1887*):

„A hátrahagyott töredékek egyike különösképp kiérdemli a figyelmét mindazoknak, akiket érdekel a Nietzsche->rejtély<: >Exoterikus – ezoterikus / 1. – akarat akarattal szemben minden / 2. Egyáltalán nincs akarat / 1. Causalismus / 2. Nincs olyasmi, mint ok-okozat<. (5 [9]) Ha nem tévedünk, akkor Nietzsche itt visszanyúl közérthető és misztikus kifejezési mód antik megkülönböztetéséhez, s példáiban az akaratról – azaz: a hatalom akarásáról – szóló tézisének a populáris ábrázolás síkjára szállítja le. (...) Figyelemre méltó, hogy exoterikus és ezoterikus ábrázolás antitézisének lehetőségére nem valamiféle elméleti kidolgozás végén világít rá Nietzsche – mondjuk a gyenge pontok fölfedezése után –, hanem a hatalom akarásáról szóló elméletének legelején. Még mielőtt kifejlesztette volna elméletét, az nem mássá vált megalkotójának szemében, mint saját gondolkodásának exoterikus kifejeződésévé. És még egy teljes évszázadig vitatkoztak a *hatalom akarása* mágikus formulájának értelmezésén és értékelésén! Szinte úgy tűnik, mintha Nietzsche végiggondolta volna: annak a filozófusnak, aki meggyőző szeretne lenni, rendszerre van szüksége, zárt formára, mely éppúgy megfelel az intuíciónak, mint ahogy állandó, változhatatlan és kézzelfogható támpontul is szolgál. Az anti-metafizikusnak metafizikussá muszáj válnia. Schopenhauer, aki egyébként támadási célpont, (...) majd segít mindebben, s anyagot szállít a konstruktív fázis számára.“¹⁸³

Majd Colli persze részletezi – ahogy ő nevezi – „Schopenhauer meghaladását”, kidomborítja

a szubjektum-kritikát, valamint rámutat arra, ahogy a rendszer exoterikus akarása és

ezoterikus kétely találkoznak („Nem bízom semmiféle rendszerezőben – az ilyenek útjából ki

is térek.“)¹⁸⁴ s amennyiben Colli Deleuze lenne, annyiban hozzáfűzné, hogy az akarat

182 M. Montinari: *Nietzsche lesen*. Ld. Montinari (1982). A könyv roppant fontos részlete, mely kimutatja az állítólagos nietzschei főmű kompilált voltát, Elisabeth Förster-Nietzschéék hamisításait stb., magyarul is olvasható: *Magyar Filozófiai Szemle* (1986), 95-113.o.

183 KSA, XIII. 651.o.skk.

184 F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Mondások, nyilak 26, in: *Ex Symposion* (1994), 2.o. Megjegyzendő, hogy a rendszerezőkkel szembeni bizalmatlanság, a szubjektum- és kauzalitáskritika a kései évek folyamatosan jelenlévő nietzschei témái, de persze felbukkannak már az életpálya legkorábbi szakaszán is, pl. *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* c. írásban.

Schopenhauernál egy, Nietzsche-nél viszont mindig több és sok, így inkább „erőkről“ kellene beszélni. És ha már exoterikus-ezoterikus, ill. Deleuze, akkor K. Löwith. Mindkét gondolkodó, noha teljességgel eltérő irányból jön és teljességgel eltérő irányba tart, a nietzschei bölcsélet ugyanazon vonását hangsúlyozza ezoterikus és exoterikus megkülönböztetése kapcsán: exoterikusan kereszténységellenes, ezoterikusan ugyanannak örök visszatérése.¹⁸⁵ Mindezek alapján a populáris-vulgáris és popularizált-vulgarizált Nietzsche eltakarja az igazi gondolkodót; az „Átok a kereszténységre“ azt a filozófust, aki szerint a kereszténység *nem történelmi oka*, hanem (még annyira fontos és kitüntetett, de csupán) *történelmi hordozója* a nihilizmusnak.

És éppen ide kívántam eljutni, a Löwith fémjelezte szimbolikus helyre: *Világtörténelem és üdvtörténet*, eszkatológia és történelemfilozófia. Hiszen Nietzsche-nél a nihilizmus többször említett logikájának gondolati és gondolkodói formáját e logika történelemfilozófiai veretessége határozza meg. Miként E. Fink Heideggert visszhangozva és sajátosan áthangszerelve kiemeli: „Alapjában véve ott van ebben (*a kompilált Hatalom akarása nihilizmusproblematikájáról van szó. – Cz. A.*) Nietzsche egész történelemfilozófiája. (...) A nihilizmus kezdettől fogva ott a metafizikában, a keresztény morálban és filozófiában, hosszasan rejtekezik, majd e szövetséges történelmi hatalmak >titkaként< lepleződik le, amikor azok végükhöz érkeznek“.¹⁸⁶ Még egyszer: Nietzsche a nihilizmusból nem csinál egyedi történelmi eseményt, sem pedig hosszas eseménysort. Sokkal inkább szükséges előfeltételként koncipiálja a nihilizmust mint *a történelmi teleológát*, az univerzális történelemfelfogás (vég)célszerűségét, „a történelem értelmét“ – és ugyanez érvényes a metafizika vonatkozásában is, hiszen minden metafizika egy állítólagos érzékfeletti világ álláspontjáról elítéli a létet (Hérakleitosz-Nietzsche szerint inkább: a keletkezést-alakulást [das Werden]), vagyis a Semmit transzcendálja.¹⁸⁷ Ezt persze lehet és szokás is azzal

¹⁸⁵ Vö. Deleuze (1999), i.m., 62.o.sk., Löwith (1996), 271.o.

¹⁸⁶ Fink (1992), 156.o.

¹⁸⁷ Ez természetesen történhet egy hiány érzékeléseképp is. „Az az ember nihilista,

kiegészíteni, hogy minden lehetséges metafizika nietzschei kritikáját és elvetését, valamint egyfajta „antinihilista“ alternatíva kidolgozását Heidegger a nyugati metafizika ki- és átfordításaként, s ezen keresztül „nihilista“ beteljesedéseként értelmezte.¹⁸⁸ Ám számos más interpretátor, köztük az imént idézett Fink, Nietzschét elsősorban új kezdetként vagy új kezdetként *is* látja, olyasvalakiként, aki – a mámoron és az új kezdeten mint újrakezdesen túl – a nyugat bölcséleti hagyományában mélyen elfojtott motívumokat elevenít meg filozófiájában: „a >nevetést, játékot, táncot< és a mély jelentőségében máig kiaknázatlan >ugyanannak örök visszatérését<“.¹⁸⁹ Bármelyik értelmezést is fogadjuk el, történetfilozófiailag nyilvánvalóan minden lehetséges univerzális és teleologikus történelemfilozófia éles elutasításával van dolgunk. Természetesen *egy bizonyos* negatív teleológia és eszkatologikus szükségszerűség megmarad – ugyanis a nihilizmusé, vagy ahogy Fink Nietzschére hajazva megfogalmazza: „A nihilizmus közeleg, mindannyian adventjének közepette élünk.“¹⁹⁰ A nietzschei (ön)értelmezés alapján ez a közalgés („Azt írom le, ami jön, ami nem jöhet másként: a nihilizmus feljövételét“) elbeszélhető, mivel a sötét jövőhöz szükségszerű logika vezet és tapad („Ez a történet már most elmesélhető: mert maga a szükségszerűség működik itt.“), s mert az elbeszélő megértette ezt a logikát, sőt sikerült

aki úgy ítél a világról, amiként az van, hogy nem szabadna lennie [sollte nicht sein], s úgy ítél a világról, amiként lennie kellene [sollte sein], hogy nem egzisztál.” KSA, XII. 366.o. Vajh ismerte-e Simone Weil ezt a töredéket?

A transzcendentalizmus nietzschei problémájáról, a gyakran szemérmesen kezelt Kant-örökségről olvashatunk majd még jelen műben.

188 Futólag persze többször visszakanyarodunk még ide. Ám jelen írásban természetesen annak részletes, többek között pl. hatásvizsgálati taglalására sincs módunk, hogy – miért, miért nem: megint csak elsősorban Heidegger nyomán – milyen karriert futottak be azok a kései töredékek, melyekben Nietzsche a beteljesedett nihilizmus kérdéskörét tárgyalja. Mindenesetre valóban több fragmentumban és hangsúlyosan megismétlődik a ki- és átfordító gondolat: a beteljesedett (vagy extrém) nihilizmus (avagy aktíveksztatikus változata) – meghaladván a régi értékek pusztas lerombolását, illetve a régi (metafizikai) helyről megkísérelt értékteremtést – lerombolja az értékadás régi helyét, és posztulálja az értékadás új helyének felépítését.

189 <http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/Text6.htm> És a leggyakorlottsabb Nietzsche-olvasó számára sem lehet elégszer ismétlni: a *Zarathustrának* éppen a Bildung-fejezetében lesz remény tárgya a „Kinder Land” az összes „Vater- und Mutterländer” ellenében. KSA, IV. 155.o., ill. Nietzsche (2000), 149.o.

190 Fink (1992), 150.o.

felülkerekednie rajta – „Európa első beteljesedett nihilistájaként, aki azonban a magát nihilizmust már végigélte, a végéig élte magában – aki maga mögött, maga alatt, magán kívül tudhatja azt“.

Már megint – Európa! És nem véletlenül: a három utolsó Nietzsche-idézet a kompilált *Hatalom akarása* ún. Előljáró beszédéből származik,¹⁹¹ melyet *Az európai nihilizmus* címet viselő könyvfejezet követ; Európa és nihilizmus összefüggésrendszerének vizsgálata úgy az önkényes kompilációban, mint a hátrahagyott kéziratos hagyatékban szembeötlő. Node csak Európa volna a nihilizmus helye? Vajon nem utalás-é már maga cím is az akkoriban bevetté váló kifejezésre, melyet „jó európai“¹⁹² filozófusunk is használ, s melynek tartalma kivételesen fontos forrása egész kései nihilizmuskonceptiójának: nem célzás-e „az orosz nihilizmus“-ra? Vajon – Andrea Orsucci könyvcímével szólván – *Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild* (Nietzsche elszakadási kísérlete az európai világréptől) naiv és reflektálatlan módon értendő, az Európán kívüli világot érintetlen, szűz terepként elképzelve? Nietzsche szerint a nihilizmusnak csak okcidentális logikája létezik? Nem, természetesen nem; a buddhizmus és az orosz nihilizmus már említett példáit több mindennel meg lehetne még toldani, ám mindenekelőtt a Zarathustra figurájában – az oeuvre

191 Vö. KSA, XIII. 56.o. sk., 189.o. sk. Előljáró beszéd és hagyományos előszó nietzschei elkülönözéséről ld. jelen mű második tézisének 7. sz. l-jét.

192 Mellékesen: szokás elfeledni, hogy Nietzsche reménykedései a „jó európaiság“ kapcsán nem csupán a régi és újszülött nemzeti elfogultságok, a „Birodalom“ (mármint az új német – az idézőjel Nietzscheé), az antiszemitizmus stb. ellen irányultak, de gyakran szembekerültek a provinciális európaisággal is. Pl. olyan gondolati motívumok formájában, mint Afrika („afrikanische Heiterkeit“ [afrikai derű], *Unter Töchtern der Wüste* [A sivatag leányai között], Bizet „afrikaisága“ vs. Wagner Északja), Kolumbusz, perzsaság etc.! Főntebb rövid, korántsem kimerítő folytatás következik.

E motívumok mint metaforák kitűnően példázzák a „végletekig feszítés metaforikáját“, a kifejezés blumenbergi értelmében (ld. jelen mű bevezetésének 3. sz. l-jét). A végletekig feszítés metaforikája a negatív teológia *via negationis*-át járja. „A szemlélet valamely intencionalitása itt addig feszítettik, míg sikertelenségét saját keretein belül mondja ki, és elébe kapva [im Vorgriff] visszavonja a túlkapást [Übergriff].“ Ebben a vonatkozásban igen izgalmas annak a – „heroikus nihilista“ – fordulatnak a blumenbergi vizsgálata, melyet mások mellett és után Nietzsche adott a tengerészeti és hajótörött metaforának, s melyet jóval korábban a Zarathustra szerzőjének egyik kedvenc bölcselője, „az egyetlen logikus keresztény“ Pascal is tömören összefoglalt: *vous êtes embarqué* (már rajta vagytok a hajón). Vö. Blumenberg (2006), 21.o.skk.

legismertebb alakjában – kicsúcsosodó¹⁹³ perzsa mozzanat hangsúlyozandó. Álljon itt egy részlet a kései önéletrajzból, az *Ecce homó*ból: „Nem kérdezték, pedig jól tették volna, ha megkérdik tőlem, kicsoda is az én *Zarathustrám* – az első immoralista (*aki az első beteljesedett nihilista* – Cz. A.) Zarathustrája: mert ama perzsa páratlan történelmi alakja éppenhogy ellentéte az enyémnek. Zarathustra látta meg elsőként a jó és gonosz harcában a dolgok igazi mozgatórugóját – ő terelte a morált mint magábanvaló erőt, okot és célt a metafizika síkjára, ez az ő műve.“¹⁹⁴ S hogyan lesz Nietzsche leírásában az első beteljesedett nihilista azzá, akivé? „[A] morál az igazság erejével legyőzi önmagát, és ellentétévé – *énné* [*in mich*] – válik – ezt jelenti az én *Zarathustrám*.“¹⁹⁵

Ha ilyen lényegi a nem-okcidentális szerepe, akkor talán az interpretátorok és különösen Heidegger lennének a letéteményesei a nihilizmusgondolat okcidentalizálásának, amennyiben is az így-úgy kompilált *Európai nihilizmusra* támaszkodnak? Korántsem. Fentebb idéztünk két Heidegger-mondatot, melyek az egyébként buzgó Heidegger-kritikus Deleuze teljes helyesléssel találkoztak. A citátum szerint a nihilizmus „alapfolyamat a nyugati népek történelmi sorsában”. Ám vizsgáljuk meg közelebbről akárcsak a szűk szöveggörnyezetet, és ki fog derülni, hogy Heidegger persze mindent tud az ezoterikus vonásról, a tiszta eredet nietzschei lehetetlenségéről, s így a nihilizmus dezorientáló és dezokcidentalizáló jellegéről!

„A nihilizmus történelmi mozgás, nem pedig valami nézet vagy tan, melyet valaki képvisel. (Ismét csak: a nihilizmus önálló, objektív logikával bír! Most következik a már emlegetett két mondat, melyek „nyugatos” voltát egyszerre erősítik és problematizálják a Deleuze kihagyta részek. – Cz. A.) A nihilizmus valami alig felismert alapfolyamatként mozgatja a történelmet a nyugati népek történelmi sorsában. Ezért a nihilizmus nem csupán egy történelmi jelenség a többi között, nem egy olyan szellemi áramlat, amely a nyugati történelemben mások mellett, a kereszténység, a humanizmus és a felvilágosodás mellett szintén előfordul. (Világos, hogy a kihagyott – aláhúzással kiemelt – részek ún.

193 Mely már sokkal korábban megjelenik; a Nietzsche-szövegekben már *A tragédia születésében* feltűnik a perzsa szál: az Oidipusz-történet vélt perzsa gyökereivel. Ld. 38. sz. jegyzetünket.

194 F. Nietzsche (é.n.), 132.o.

195 Uo.

nyugati történeti jelenségeket jelölnek, melyek azonban egyetemes jelentőségűek és részint „idegen“ eredetűek. – Cz. A.) A nihilizmus, ha a lényegébe gondolunk bele, ehelyett inkább a Nyugat történetének alapmozgása. Ez a mozgás olyan mélyen zajlik, hogy kibontakozásának csakis világhatalomként lehetnek a következményei. („Weltkatastrophen“: *Megint az univerzalitás – és ezúttal teljességgel explicite! És most nagyon érdemes figyelni!* – Cz. A.) A nihilizmus az újkor hatalmi övezetébe vont népek világtörténelmi mozgása. (*Erről van tehát szó! A nyugati történelem a maga tulajdonképpen, eszélyes mozgásában és logikájában: világtörténelem, a világtörténelem – és hármat találhatunk, hogy akad-e valami, ami nem vonódik a tág értelemben vett újkor hatalmi övezetébe... – Cz. A.*) Ezért a nihilizmus nem csupán a jelenkor jelensége, nem is csupán a XIX. század terméke, noha abban a században élesebbé vált a rálátás a nihilizmusra, és akkor vált használatossá maga a szó is. A nihilizmus éppígy nem bizonyos nemzetek terméke, amelyek gondolkodói és írói külön is szólnak a nihilizmusról. (*A célzás mindenekelőtt természetesen az orosz irodalmi hagyományra és a németek irodalmi s filozófiai hagyományára vonatkozik. Heidegger kétkötetes Nietzsche-monográfiájában divatos nevek is sorjáznak: Turgenyev, Dosztojevszkij, ill. a németek Jacobitól és Jean Paultól fölfelé. Heidegger legjobb tudomásom szerint nem igazán érdeklődött aziránt, hogy a két tradíció milyen mélyen átjárta egymást, noha pl. Walter Rehm révén elvileg rengeteget olvashatott erről a kölcsönös függőségről, s a Jean Paul-Dosztojevszkij vonulat felbukkan a heideggeri monográfiában is.¹⁹⁶ Az orosz Jean Paul-recepció egyébként nem annyira a halott Krisztus beszéde a világ tetején arról, hogy nincsen Isten c. „protonihilista“ művön alapult - a Beszéd valószínűleg óriási hatást gyakorolt a Jean Pault nem különösebben kedvelő Nietzsche-re, mindehhez ld. Hendrik Birus alapvető tanulmányát¹⁹⁷ –, mint inkább a romantikaellenes Novalis-kritikán /a romantikus költészet mint esztétikai és poétikai nihilizmus/. Miként fentebb említettem, e tanulmánynak nem célja a nihilizmus esztétikai érdekének és aspektusának részletes vizsgálata, így a következőket csak futólag említem. A Novalis-kritikát és a nihilizmusfogalom esztétikai használatát a kritikus Ny. I. Nagyezsdin honosította meg Oroszországban; Nagyezsdin Novalisát Puskinnak hívták, s Dosztojevszkij ún. Puskin-beszéde, Puskin mintakövető és -teremtő dicsérete és a paradigmaticussá váló, noha már csaadajevi előzményekkel is bíró antinihilista programbeszéd, a semmi, a nihil át- és kifordítása – az orosz semmi mint az emberi egyetemesség nagy lehetősége –, nos, e beszéd az egyik leggyakoribb nihilizmusreferenciává lett: Heidegger is hivatkozik rá a monográfia előbb idézett helyén /ld. a 26 .sz. jegyzetet/. S hogy mi is Dosztojevszkij általában vett jelentősége a nietzschei nihilizmuskonceptió*

196 Heidegger (1961), II. 31.o.sk

197 Birus (1996), 32-58.o. Az orosz szál bogozgatásához még: Dosztojevszkij minden jel szerint nem *A halott Krisztus beszéde...* eredeti német szövegét olvashatta, hanem a Madame de Staël *De l'Allemagne*-jában szereplő francia változatot. Márpedig ebben eltűnik a Jean Paul-elbeszélés keretessége, palinodikusága, a rémálom „visszaéneklése”. **M i n d e z i z g a l m a s p á r h u z a m o t m u t a t s z á m o s D o s z t o j e v s z k i j –**
h ő s „á l m á v a l” (Verszilov), „l e g e n d á j á v a l” (Ivan Karamazov, nagy inkvizitor), „e s z m é j é v e l” (Kirillov, emberisten; itt persze nem elfeledkezve arról, hogy „Sztavrogin – minden”) stb. Vö. Rehm (1947), 7-95.o.

szemszögéből, ahhoz még többször visszakanyarodunk; önmagában csak az unalom mint a nihilizmus kitüntetett esztétikai mozzanata Jean Paultól kezdve a Puskin-kritikán és Leszkovon át Dosztojevszkij Sztavroginjáig és Nietzsche-nek az Ördögökről készített jegyzetéig számos tanulmány anyagául szolgálhatna¹⁹⁸ – Cz. A.). Talán azok serkentik a kibontakozását a legmélyrehatóbban, akik mentesnek hiszik magukat tőle. E legfélelmeesebb vendég félelmességéhez az is hozzátartozik, hogy nem tudja megnevezni saját eredetét. (Ez Heidegger ezoterikus válasza a nietzschei kérdésre: „A nihilizmus az ajtó előtt áll: honnan érkezett hozzánk minden vendégek eme legfélelmetesebbike?” Dezokcidentalizálás! Heidegger sem a nihilizmus okaként, mint inkább hordozója gyanánt tekint az okcidentálra etc.! – Cz. A.)¹⁹⁹

Mindezzel talán némi fény vetült a nietzschei nihilizmusfelfogás gondolati formájára és gondolkodói háttérére: erősen történelemfilozófiai jellegére. S így persze a korántsem végérvényes, inkább heurisztikus válasz arra a kérdésre, hogy „miért kerül szóba oly gyakorta Európa (= az exoterikus elem) a nihilizmus kapcsán, noha Nietzsche és az interpretátorok egyaránt tudnak az ezoterikus magról?”, nos, a válasz nem érheti be a közérthető kifejezési módra történő jogos hivatkozással. De azzal a Nietzsche örvén gyakran emlegetett, (ir)racionalizáló választípussal sem, miszerint annyi mindenfélét mondott, egymással homlokegyenest ellenkező dolgokat is, valamint még azt is, hogy egymást teljességgel kizáró dolgokat mond. És a válasz nem támaszkodhat kizárólagosan arra az unalmas és sztereotip félhazugságra-féligazságra sem, hogy Nietzsche is saját (eurocentrikus) korának gyermeke volt; a heurisztikának a szélesebb történelemfilozófiai mozzanatot is figyelembe kell vennie.

Ebből folyik, hogy a nihilizmus eme értelmezésében semmiképpen sem jelent egyértelmű, problémátlan fölényt az okcidentális elem vissza-visszatérő kiemelése, túlsúlya – mint említettük, „a két nagy nihilista mozgalom”, a kereszténység és a buddhizmus közül Nietzsche egyértelműen az utóbbit részesíti előnyben. Előbbit – a történetileg későbbit, a kereszténységet – egyszerre látja elkésztetnek és koraszülöttnek: „nemzetek *feletti* vallás ama

198 Rosen egyenesen úgy véli: a nihilizmus a nihilizmus „nem az igazság (vagy ahogy némely filozófus nevezi: a 'Lét') hiányából fakad, hanem az unalmasságából (...) [S]okkal inkább az unalom, mintsem a hamisság zúzza szét az értelmet”. Rosen (1968), 64.sk.o. Ezt egészen bizonyosan így látta mondjuk Pilinszky Sztavroginja is...
199 Heidegger (2006), 191.o.

káoszba beleprédikálva, ahol *még maguk* a nemzetek sincsenek (...) A két nagy nihilista mozgalom: a) a buddhizmus b) a kereszténység: utóbbi körülbelül csak most ért el oly kultúrállapotokat, melyekben betöltheti eredeti hivatását – azt a *nívót*, melyhez *hozzátartozik ... amelyben tisztán megmutatkozhat...*²⁰⁰ Az okcidentális elem mégiscsak jelenlévő túlsúlya – még egyszer: de korántsem fölénye – történelemfilozófiai szemszögből a specifikusan nyugati történetiségnek köszönhető, ama történelemlátásnak, mely az univerzális érvényesség igényét teleologikus és technikai-teoretikus gondolkodással kapcsolja össze, egészen sajátlagos dinamikát teremtve. Vagyis: noha metafizikai reflexió, magát a mitikus-kozmikus természeti időfelfogástól elhatároló, sőt azzal szembeszálló historikus időbeliség létezhetett már a görögség előtt és Európán kívül is, ám a görög metafizika tette lehetővé 'az első teoretikus embert', majd a zsidósággal és kereszténységgel való találkozás után a 'világtörténelmet mint üdvtörténetet', a 'techné viláгурalmát' s végül a 'nihilizmus mint sors' globális beteljesedését.²⁰¹ Konkrét példán szemléltetve: a bináris, kétértékű gondolkodás (pl. fehér-fekete, jó-rossz), mely Nietzsche szerint a nihilisztikus gondolkodásmód egyik legfőbb ismérve (gondoljunk a már idézett *Ecce*-részletre, ld. 21. számú jegyzetet!), távolról sem valami jellegzetes nyugati miskulancia. Ám miféle elképesztő jelentésre, jelentőségre, tétre tett szert a kettes számrendszeren, Leibnizen, Neumann Jánoson és az internet-társadalmon keresztül! Miként Peter Sloterdijk megfogalmazta, a halott-lét nem épp Nietzsche erős oldala.

És soha nem is volt az. Problématerületünkön maradva: Nietzsche folyamatos befolyása a nihilizmus egyáltalában vett további történetére nyilvánvaló. Joggal jelentheti ki Alan White: ami a 'nihilizmus' terminusát filozófiailag elevenné teszi, az nem a története, hanem inkább nietzschei használata.²⁰² A nihilizmus nietzschei elgondolásának

200 KSA, XIII. 166.o.sk.

201 „Ebben a már hervadó emberiségbe vetett bénító hitben nem lappang-e ott a középkortól örökölt, félreértett elképzelés a közeli világvégéről, a fogvacogva várt végítélet gondolata? /.../ a történetírás még mindig álcázott teológia” – ez nem Löwith, hanem a *Második korszerűtlen elmélkedés!* Vö. Nietzsche (1989), 74.o.sk.
202 Vö. White (1987), 28.o.

történelemfilozófiai formája is áthagyományozódott – a nihilizmus mint lényegi és szükségszerű logika, avagy exoterikusan leegyszerűsítve: a Nyugat belső logikája.²⁰³ Ha valamely dolog története az őt uraló erők egymásra következése – miként Nietzsche (különösen a genealógus Nietzsche) álláspontját ezoterikusan értelmezni szokás –, akkor a 'Nietzsche-esemény' (és nem föltétlenül Nietzsche személye) a legnagyobb erő a nihilizmus eddigi eszmetörténetében.

Az 1880-as évek közepének és második felének kései Nietzscheje nem akármekkora (szó szerint:) értéket tulajdonított önnön törekvésének, hogy „átfordítás“ és „átértékelés“ révén beteljesedett nihilistává legyen, a nihilizmust végig, a végéig megélje, s ezzel magán kívül tudja azt. „A nihilizmus egyetlen esélyünk“ – véli Giani Vattimóval nem kevés Nietzsche-rajongó mindmáig, ám lehetetlen a heideggeri interpretáció vattimóivá varázsolása: egy szükségszerű logika érvényessége és e logika meghaladása semmi esetre sem azonosak, miként az 'új kezdet' Nietzsche-vel vagy Nietzsche után is két különböző reményt fejez ki.

A nihilizmus elbeszélésének nietzschei vége szoros összefüggésben áll azokkal a XIX. század végi „kulturállapotokkal”, melyekben a kereszténység immáron „tisztán megmutatkozhat” – itt némi meglepetés várt a filozófusra, s e meglepetést Dosztojevszkijnek hívták. Nietzsche a kései alkotóperiódusában, nihilizmuselméletének kidolgozása közepette találkozott Dosztojevszkij műveivel.²⁰⁴ „Európa első beteljesedett nihilistája”, önképe alapján a

203 Nietzsche nélkül nincs Spengler, s persze sosincs *A Nyugat alkonya*. Manapság túlságosan is ritkán szokás emlegetni, hogy Nietzsche és Spengler összefüggésében az is megfigyelhető, amit mondjuk 'az oroszok történelemfilozófiai felfedezésének' nevezhetnénk – e felfedezés természetesen nem előbbivel vette kezdetét, s nem is utóbbival fejeződött be. Megjegyzendő: a bármiképp értett orosz opció tulajdonképpen nem válasz az ezoterikus kihívásra (= a történelem és a metafizika mint a nihilizmus helye).

Ezoterikus és exoterikus megkülönböztetéséhez még: a disztinkció a klasszika-filológia területén nem csupán a vadonatújat köti össze az ősréggel (pl. Arisztotelészt és Szlezákot), hanem elevenné teszi Nietzsche nagyszabású filológiai programját is: *Philosophia facta est quae philologia fuit*. Vagy ahogy Platón nagy olvasója, Thomas Szlezák írja: *Philologia ancilla philosophiae*. Ez az utóbbi évtizedekben újráfelfedezett ezoterikus Platónt jelenti, az íratlan tanítást (princípiumelméletet) – vagy egyenesen Leo Strauss ama javaslatát, hogy Platónt a sorok között kell olvasnunk.

204 Pontosabban: sok mindennel Dosztojevszkij írásai közül. Többnyire francia fordításban, gyakran félrefordításban és félreszerkesztésben. P I . a z e l s ő k é n t e l o l v a s o t t *L'esprit souterrain* (Dostoievsky /1886a/) n e m á m a

nihilizmus legalkalmasabb és egyedül hiteles elbeszélője, kénytelen volt konstatálni, hogy akad egyetlen kivétel, „mégha legmélyebb ösztöneim ellen is való”,²⁰⁵ akiben méltó kihívásra lelt. Dosztojevszkij, a méltó kihívó, „[a]z egyetlen pszichológus, akitől tanulhattam”.²⁰⁶ Különösen a „nagy nihilista mozgalom”, a kereszténység „tiszta megmutatásában” (értsd: a minden esetlegességtől, történeti sallangtól stb. mentes lelki- és fiziológiai állapot ábrázolásában): „Csupán egyetlenegy pszichológust ismerek, aki abban a világban élt, ahol a kereszténység lehetséges, ahol bármely pillanatban Krisztus támadhat. ... Dosztojevszkij.”²⁰⁷ Ennek kapcsán Renate Müller-Buck kiemeli: „Ernst Benz egyenesen odáig megy Nietzsche-ről és a kereszténységről szóló írásában, miszerint csak Dosztojevszkij tette Nietzsche-t azzá, akivé lenni szeretett volna: a kereszténység pszichológusává; csak Dosztojevszkij >>teremtette meg számára azt a lehetőséget, hogy a keresztény lelki típusát a maga végső mélységében megragadja, s a kereszténység lényegét a lelki felől fogja föl.<<”²⁰⁸ Hogy Dosztojevszkij tette volna Nietzsche-t tönkre-taccsra, kaputt? Ilyesmit állítani nyilvánvalóan jókora leegyszerűsítés és még inkább: tévedés lenne. Mindenesetre a dosztojevszkiji kihívással történt szellemi találkozás számos más egyéb ok mellett hozzájárulhatott ahhoz,

P o d p o l j e , a Feljegyzések az egérlyukból francúz változata, hanem A háziasszonyból és az Egérlyukból Katja, ill. Lisa címen összegyűrt, magát kétrészes, folyamatos elbeszélésnek beállító különös szöveg -

együttes. Vö. Gesemann (1961), 129-156.o., Miller (1973), 202-257.o. főként 207.skk.o.; Luft és Stenberg, éppen a Nietzsche-hatástörténetet vizsgálandó, részletesen összevetik az *Egérlyuk* ominózus francia adaptációját az orosz kritikai kiadással és a legjobbnak tartott angol nyelvű (amerikai) fordítással, a szerkesztő-fordító okán 'Katz'-cal. Ld. Luft-Stenberg (1991), 441-461.o.

Dokumentálhatóan megfordult még Nietzsche kezében a *Feljegyzések a holtak házából, a Megalázottak és megszorítottak, az Ördögök* (mind franciául) és egy kisebb német novellagyűjtemény. Tud a *Bűn és bűnhődés*ről. Nem dokumentálható, de az *Antikrisztus* és előmunkálatainak, ill. a szellemi összeomlás előtti utolsó év (1888) hátrahagyott fragmentumainak 'eye-on-the-paper' olvasata szinte bizonyossá teszi, hogy a filozófus ismerte a *Félkegyelműt* is. Az *Ördögökről* készült Nietzsche-jegyzetek jelentőségét elsőként C. A. Miller tárta föl: Miller (1975), 165-226.o.

205 *Levél G. Brandes-nek*, 1888.nov.20. KSB, VIII. 483.o.

206 *Götzendämmerung*, Aph. 45, KSA, VI. 146.o. Vö. *Bálványok alkonya*, in: *Ex Symposion*, 30.o.

207 Előzetes feljegyzés az *Antikrisztushoz*, KSA, XIII. 409.o. Vö. Nietzsche (1993), 45.o.

208 Renate Müller-Buck (2002), 113.o.sk.

hogy a nihilizmus szisztematikus áttekintésére tett grandiózus nietzschei kísérlet – *A hatalom akarásával* mint úgymond kései főművel egyetemben – előbb halasztást szenvedett, majd végképp lezárult. Ráadásul – elterjedt legendákkal szemben – a filozófus tudatos döntése nyomán.²⁰⁹ Az időbeli coincidencia (Dosztojevszkij-olvasmányélmények egyfelől, a nihilizmuskoncepció részletes kidolgozásának csúszása, aztán feladása másfelől) alig-alig jelenik meg a szakirodalomban – ami természetesen még terítékre kerül.

209 A legendákat cáfolandó ld. KSA, XII. 7.sk.o., XIV. 383-400.o., különösen 397.sk.o.; Montinari (1986), különösen 110-113.o.; Csejtei (1993), 112.sk.o.

FELEJTÉS ÉS EMLÉKEZET

Visszarévedés palicsi víg napokra²¹⁰

– avagy egy ottlét gondolatai

„(...) ma az emberiség története csak az állat- és növénytörténet folytatása ... >>a célnál vagyunk, mi vagyunk a cél, mi vagyunk a beteljesedett természet<<. Büszkénél büszkébb európaija a tizenkilencedik századnak, te megvesztél!” Nietzsche sorai a *Második korszerűtlen elmélkedésből*; a mű – közismert címén *A történelem hasznáról és káráról*, a továbbiakban: THK - a modern történeti tudat és tudás, s ezeken keresztül a modern tudásformák roppant erejű bírálata.²¹¹ A bírálatot lényegi viszony fűzi felejtés és emlékezés nietzschei elgondolásához. A továbbiakban e viszony három aspektusán töprengenek. Elsőként némi életrajzi adalékon - a visszaemlékezésen, a visszaemlékező Nietzschén. Majd a THK-n mint az életmű különös fordulópontján - felejtés és emlékezet kiterjedésének változásán. Végül egy még különösebb konstans elemén - felejtés és emlékezés általánosabb nietzschei kapcsolódásán.

Életrajzi adalék. A szellemi pályája végéhez közeledő filozófus úgy érezte, hogy az 1873-ban keletkezett THK a legelfelejtettebb művei közé tartozik, holott az egyik

210 2001. júniusában Balassa Péter „néhány doktoranduszát hozta el Palicsra, hogy Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* beszéljünk”. Tolnai (2003), 56.o. Hogy törekedtünk-e bármire? „... a káosz megszervezésére csupán, mármint hogy a káosz mibenlétéről kellene tudással rendelkezünk, káoszbanlétünkről, hogy azután satöbbi.” Uo.

211 Az idézetet ld. Nietzsche (1989), 81.o. Nyitómondatként szerepeltetésével némileg arra próbáltam utalni, hogy Nietzsche histori(ci)zmus-kritikája nem csupán az ún. történelemre, történet- és társadalomtudományokra, s még csak nem is a legáltalánosabban vett humán tudományokra vonatkozik. Szerinte ui. minden par excellence modern tudásforma – tehát többek között az ún. természettudományos is – historizálttá vált; a XIX. sz. embere számára a legfőbb valóság a - sajátosan koncipiált - történelem. Ezért és ennek okaként történetileg viszonyul önmagához, történetileg fogja fel magát – a saját történeti múltjára emlékezik vissza diadalmasan – a filozófia, minden tudományág, és egyre inkább a vallás valamint a művészet is.

legemlékezetesebbnek kellene lennie. Egyfelől az életpályát mintegy összegző, 1888-as *Ecce homo* szerint a THK elsőként láttatta betegségnek a kifinomult történeti érzéket, a XIX. sz.-i historizmus büszkeségét.²¹² Másfelől viszont ugyanebből az időszakból származik az a F. Overbeck-hez írt levél is, melyben Nietzsche keserűen örvendezik a kissé megkésett sikeren: a firenzei *archivio storico* elismerő recenziót közölt a THK-ról. „Erről pedig azért számolok be éppen Neked, kedves jóbarátom, mert eddig Te voltál az egyedüli, aki érdeklődést tanúsítottál ama gondolataim (*a történelemről vallott nietzschei gondolatok – Cz. A.*) iránt.”²¹³ Könnyű lenne ezt azzal elintézni, hogy Overbeck-nek szánt bókkal van dolgunk – még hozzá megérdemelt bókkal, mert az egyébként kitűnő teológus Overbeck tartott ki tán leginkább Nietzsche mellett -, ill. hogy a kései korszak szokásos túlzásával állunk szemben. Könnyű lenne már csak azért is, hiszen a THK korábban is visszhangot vert, fogadtatása jórészt tiszteletteljes volt, s ráadásul minderről bizonyíthatóan tudott Nietzsche. Így a következőket tudhatjuk meg a filozófus levelezéséből. A THK-t lelkesen üdvözölte az esszéista Karl Hillebrand – egymás munkásságát mindvégig kölcsönösen nagyra becsülték Nietzschével –, a filozófus levelezést folytatott a műről Emma Guerrieri-Gonzaga-val, az első három *Korszerűtlen*ről nagyobb terjedelmű ismertetést közölt a Westminster Review – aminek különös jelentőséget ad, hogy bő két évtizeddel korábban ugyanez a lap fedezte föl a széles filozófiai nyilvánosság számára Schopenhauert, aki nélkül nincs nietzschei gondolkodás -, s „szép levélben” fejezte ki rokonszenvét Jakob Burckhardt.²¹⁴ Csakhogy ... Hillebrand elsősorban az *Első korszerűtlenre* – vagyis a David Strauss s egyáltalán az elhatalmasodó nyárspolgár, tágabb körben éppen Nietzsche nyomán elterjedő kifejezéssel: a *Bildungsphilister* elleni polémiára, a „németkedés”, a nyelvromlás és a pöffeszkedő félműveltség témáira – fókuszál. A THK-t csak ezen keresztül és ehhez kapcsolódóan érinti – ami persze hálás feladat, mivel a *Második korszerűtlen* Strauss-a a lengyelgyűlölő,

212 Vö. Nietzsche (é.n.), 78.o.

213 KSB, VIII. 323.o.

214 Vö. KSB, IV. 205.o., 211.o.; V. 5.o., 48.o.; VIII. 340.o.

„birodalomparti”, Hegelt aprópénzre váltó Eduard Hartmann –, s valójában nem szentel neki túl nagy teret. Másik két visszajelzés – az olasz hölgy értetlen és aggódo rajongása, ill. vitriolos elutasítás az angol folyóiratban – még kevésbé tölthette el azzal az érzéssel Nietzschét, hogy kifejezett érdeklődésre talált volna historizmus-kritikája.

A visszaemlékező Nietzsche a THK fogadtatásában saját jelen idejű sorsát láthatta *pars pro toto* megjelenni: nem érti a kora, megmaradt korszerűtlen elmélkedőnek, aki – Zarathustrával és Zarathustráról szólva - tudja magáról, hogy „nem vagyok száj, ezeknek a füleknek való”. S a THK kései és külföldi felfedezése időben egybeesett az életmű egészének kései és külföldi előtérbe kerülésével, a kezdődő egyetemi-akadémiai kanonizációval: Georg Brandes – a ’jó európaiság’ nietzschei gondolatának lelkes megszállottja - 1888-ban belekezdett koppenhágai előadássorozatába „om den tyske filosof Friedrich Nietzsche”.

Fordulópont. Még egyszer felidéznénk és újrahangolnánk a már első tézisünkben megfogalmazottakat: az okcidentális tradíció újragondolása, felejtés és emlékezet egymásra vonatkozása az okcicens jegyében, vagyis a nem szűk földrajzi értelemben vett ’Nyugat’ kapcsán, mindig is Nietzsche bölcséleti-egzisztenciális törekvéseinek²¹⁵ középpontjában állt. Ott van ez már a kezdet kezdetén: a klasszika-filológiai indulásnál. A klasszikus ókor tudományában ui. Európáról mint hagyományról van szó, melynek nincs partikuláris nemzeti hordozója, s melyet nem ölel fel Európa partikuláris nemzeti hagyományainak összessége sem.²¹⁶ Az antikvitás a közös okcidentális emlékezet (egyik) alapeleme.

215 E kettő – nem, nem egysége: hanem egymásra mutatása, bölcsélet és személyes létezés egymás felé fordulása nem irányzatos, nem besorolható, saját helyet jelöl ki Nietzschének a nyugati filozófiatörténetben (az persze külön adalék, hogy több ilyen besorolhatatlan, ’saját’-bölcseletöt sikerült az „életfilozófia” kategóriájába begyömöszölni). A leginkább fennkölt és mégis a legpontosabban Rosenzweig már citált mondatai írják le Nietzschének ezt a modernitásban szokatlan, jelentős részben a görögség újraértelmezéséből következő sajátosságát: „A költők mindig is az életről szóltak, s a saját lelkükről. De a filozófusok nem. S a szentek mindig is az életet éltek, s a saját lelküknek éltek. De a filozófusok megint csak nem. Itt azonban jött valaki, aki életéről és lelkéről tudott, akár egy költő, s a hangjára hallgatott, akár egy szent, s aki mégis filozófus volt.” Tatár (1989), 5.o.

216 Vö. Tatár (1993), 114.o.

Ám másként fogalmazva ez annyit tesz, hogy a felejtő-émlékező mozzanat a pályakezdeten lényegében az antikvitásra „szűkül” (persze egyáltalán nem leszűkülésről, sokkal inkább kiterjedésről van szó - az antik, különösen a preklasszikus görögség újragondolásáról).²¹⁷ A *Korszerűtlentől* kezdve a „nyugati” emlékezet tárgyaként – és emlékezőjeként – jelenik meg a zsidó-keresztény tematika – és ágens - is. A THK pedig sajátos fordulópont: Európa egyik ősképéről, az antik görögségről, egyre inkább az okcidenstre mint egészre vetül (téved?) Nietzsche felejtő-émlékező tekintete. Ám mint sajátos egészre, Athén és Jeruzsálem kompromisszumára (ismét csak: hommage à Philón, Tertullianus, Sesztov, Rosenzweig et al.) – s hovatovább: örökösére. Mit is jelent ez?

Radikális fordulatot – Nietzsche önnönmaga is érzi, hogy itt, vagyis a korai korszak organonjaként felfogható *Tragédia születése* és a későbbi művek között törés húzódik. Megismételnénk és újraértelmeznénk az ennek kapcsán már első tézisünkben elhangzottakat.. Az *Ecce homo* így vall a törésről:

„A könyv (*A tragédia születése – Cz. A.*) mélyen, gyűlölködve hallgat a kereszténységről. A kereszténység se nem apollói, se nem dionüszoszi. *Tagad* minden *esztétikai* értéket - azon értékeket, amelyeket *A tragédia születése* elfogad; a kereszténység a legmélyebb értelemben nihilista, míg a dionüszoszi szimbólum az *igenlés* legvégső határait foglalja magában”.²¹⁸

Ám nem kell elhinnünk az *Ecce homo* szerzőjének, hogy *A tragédia születése* gyűlölködve hallgat; valójában még az első *Korszerűtlen* sem gyűlölködik, noha abban már Nietzsche szóba keríti a kereszténységet. Egy biztos: *A tragédia születése* nem beszél, pontosabban alig

217 Itt megint kiemelendő a leszámolás a „görög harmónia” képzetével – ami egyáltalán nem Nietzschével kezdődött (a legnevesebb előfutár minden bizonnyal Hölderlin), csak vele jutott kritikus, mert *A tragédia születése* révén nagy publicitást nyerő és a szaktudományosság alapjaira részint belülről rákérdező pontra -, a preszókratika újrafelfedezése stb. Vagy gondoljunk a filozófiává tett filológia nagy ígéretére, a wilamowitz-moellendorffi filológiával vívott küzdelemre – mely napjainkban is zajlik -, s a magát Dionüszosz isten utolsó tanítványának látó, de ekkor még – az ellenpólusként fölfogott – Apollónt is feltétlenül respektáló Nietzschére.

218 Nietzsche (é.n.), 72.o.

szól egy árva szót is a kereszténységről.²¹⁹ De ez a majdnem teljes hallgatás a *Korszerűtlenekkel* véget ér. Az első *Korszerűtlen* bizonyos szempontból – az okcidentális emlékezet szempontjából - a kereszténység komoly, emelkedett aspektusának és Jézus nemességének védelme a már említett *Bildungsphilister* közönségessége, lapos megjegyzései, a világ varázstalanítására irányuló szándéka ellenében. Ezzel a nagy nyilvánosság előtt először szólal meg hangsúlyosan a – ma divatos kifejezéssel élve - zsidó-keresztény hagyományra emlékező Nietzsche. Olyan hangfekvésben, melynek - látszólag – még mindig nincs sok köze a későbbi évek kereszténység-kritikájához. Persze alig valamivel később – 1875-ben -, a publikálásra végülis alkalmatlannak talált *Mi, filológusok* hátramaradt jegyzeteiben az emlékező már felhánytorgatja a kereszténység egyéb aspektusait – még hozzá a görög-latin antikvitással összefüggésben, kis híján kauzális viszonyt feltételezve; megszületik az a – jól ismert – Nietzsche, aki a kereszténység radikális kritikusa. Az első *Korszerűtlen* és a *Mi, filológusok* között megszülető THK pedig először beszél (ír) egyszerre és kitüntetett módon kereszténységről és antikvitásról: Jézus és Démoszthenész, ill. ami egyáltalán az antikvitásban és a kereszténységben a legmagasztosabb, az egyaránt arra nyújt példát, hogy a nagyság nem függ(het) a sikertől.²²⁰

Konstans elem. S ez a Nietzsche, aki egyszerre szól (ír) kereszténységről és antikvitásról, még hozzá nagyság és siker, felejtés és emlékezés kontextusában, örökkön örökké visszatér a THK után a továbbiakban is. Azaz a filozófust a továbbiakban az okcident saját módra értelmezett egésze érdekli: feltűnik nála egyfajta egészlátás, s nem is tűnik el. Itt – a kései művek heves, annyi mindenben találó, s megannyi mozzanatában mániákus-böllérbicskás-vasvillás kereszténység-kritikája okán - gyakran szokás elfeledkezni valami

219 Amikor mégis, akkor a korai, elszórt megjegyzésekhez hasonlóan lényegében elismerő jelleggel. Dicséri a kereszténység első négy évszázadának félelmetes és mélyértelmű alakjait, akik felismerték a görög romlást, és a kései antik dekadencia ellen fordultak (noha nem vették észre a Kr.e.VI.sz.-ot, az 'elfajzás' előtti görög drámát). Vö. Nietzsche (2007b), 110.o.

220 Vö. Nietzsche (1989), 88.o.

igen lényeges részmozzanatról. Zenei hasonlaltal – és hangzavarral - kifejezve arról, hogy minden polifónia ellenére Jézus nagyságának, belső nemességének elismerése jó hosszan kitartó nietzschei motívum. Újólaj felidézni: a *Zarathustrában* azt olvashatjuk a kereszténység megalapítójáról, hogy túl korán halt meg, s ha érettebb kort él meg, akkor maga vonta volna vissza tanait: elég nemes volt hozzá; a *Túl jön és rosszonban* pedig félreérthetetlen utalás történik alakjára, mint aki minden eddig élt ember közül a „legszebben tévedt el”.²²¹ Nem lehet elégszer reiterálni: ha Nietzsche Dionüszosz isten utolsó tanítványa volt (miként ezt oly sokszor, olyannyira hangsúlyozta), akkor istene igen sokáig türelmes természetű maradt. Dionüszoszt egyedül, Dionüszoszt a Megfeszített ellenében - ez a zárókorszak fejleménye. És végül az 1888-89 fordulóján mindent felejteni készülő, szellemileg összeroppanó Nietzsche-Dionüszosz többször a Megfeszítettként szignálja *Wahnzetteljeit*.

Persze ha megfélekedni nem is szabad erről a visszatérő, hosszan kitartott motívumról, az ellenpontozása legalább ilyen nyilvánvaló, különösen az életmű zárótételének fűlsértően hangos muzsikájában. Mi hát akkor a THK mint fordulópont után a tulajdonképpeni konstans elem okcidentális felejtés és emlékezés nietzschei egymásra vonatkoztatásában?

Válasz: az a már érintett és nietzschei megjelenési formáiban egyáltalán nem triviális elképzelés, hogy az okcident 'Athén' és 'Jeruzsálem' kompromisszuma – s nem más. Maga a gondolat Próteusz módjára számtalan alakváltozatot ölt a filozófusnál. A THK-ban az a variánsa kerül előtérbe, mely Hegellel folytat vitát. Azaz a historizmussal, a népszellem teleologikus hegeli gondolatával.²²² És – nem utolsósorban, de itt még a későbbiekkel

221 Vö. Nietzsche (2000), 92.o. és Nietzsche (1995), 49.o.

222 Ahogy dolgozatunk bevezetésében jeleztük: Hegelnél „magán a régi Rómán belül a kereszténység nem találhatja meg igazi talaját,” s ezért válik szükségessé az immár minden ember, vagyis az ember mint ember szabadságával tisztába kerülő germán népszellem fellépése. S hova máshova, ha nem a világtörténelemnek mint a világszellem ésszerű menetének a porondjára. Vagyis Hegel nevével eklatánsan jelölhető az a típusú historicista álláspont, mely nem fogadja el a kétpillérű (Athén,

összevetve jól temperáltan (egyáltalán: a THK az utózmányok tükrében kifejezetten visszafogott – jó, mondjuk szenvedélyesen visszafogott -, lett légyen szó kereszténységről, felejtés és emlékezet egyensúlyáról, a saját személyiség gyengeségének bírálatairól; a kritika itt még inkább emlékeztet a kanti kritikai attitűdre, mint a kalapáccsal filozofáló Nietzsche-Dionüszoszra) –, csak áttételesen Hegelhez kapcsolódva, polémia az új sütetű német

Jeruzsálem) okcidentális koncepcióját – s integrálja az ún. barbár etnikai tudatot stb. –, teleologikus, sőt – kétségkívül sajátos keretek között – haladáshívő.

Nietzsche szerint e modern teleológia teologikus gyökerű, noha ezt nem tudja magáról; a történelemtől való modern gondolkodás „álcázott teológia”, szekularizált és „félreértett ... elképzelés a közeli világvégéről”. Nietzsche (1989), 74. skk.o. Ezzel a THK filozófusa, az emlékezetmunkát magára vállaló bölcselője – aki azonban nem üdvözli Hegel-Hésziodoszt, az ősz hajjal világra jövő *utolsó embereket*, s az emberiség legfőbb agkori foglalatosságát: a mindent szétemlékező visszapillantást –, mintegy előkészíti, vagy ahogy első tézisünkben fogalmaztunk: megelőlegezi pl. Karl Löwith és mondjuk a kései Dilthey ilyen irányú gondolatait.

A THK vége felé összefonódik Bildung és historizmus, népszellem és végcélra irányuló történelmi teleológia – valamint a tények, a siker és a hübriszes hegei személyiség bírálata. Megéri jó hosszan idézni „Azt hiszem, nem volt a német művelődésnek olyan veszedelmes megingása vagy fordulata ebben a században, amely e filozófia, a hegei filozófia roppant, a mai napig áradó hatására ne vált volna még veszedelmesebbé. ... Ez a fajta szemléletmód szoktatta hozzá a németeket, hogy 'világfolyamatról' beszéljenek, s hogy saját korukat e világfolyamat szükségszerű eredményeként igazolják; ez a fajta szemléletmód helyezte a történelmet a többi szellemi hatalom, a művészet és a vallás helyébe mint az egyetlen szuverént, mint 'az önmagát megvalósító fogalmat', mint 'a népszellemelek dialektikáját', ami nem más, mint a 'a világ mint ítélet'. Ezt a Hegel módjára értett történelmet nevezték gúnyosan Isten földi tevékenységének, s ezt az Istent ugyanakkor a történelem alkotta meg. Ez az Isten azonban önmaga számára a hegei koponyán belül vált átláthatóvá és érthetővé, s immár végighaladva keletkezésének valamennyi dialektikusan lehetséges fokán, egészen addig a bizonyos önkinyilatkoztatásig emelkedett: úgyhogy Hegel számára a világfolyamat csúcspontja és végpontja az ő berlini létében esett egybe. ... az általa megsavanyított nemzedékbe beleplántálta a 'történelem hatalma' iránti csodálatot, ami gyakorlatilag minden pillanatban a siker leplezetlen csodálatába csap át, és minden tényszerűnek a bálványimádásához vezet ... holott a faktum mindig ostoba, és mindenkor inkább hasonlított egy borjúhoz, mintsem egy istenhez.” Uo., 77. skk.o. Ha már ostobán makacs tények: „amennyiben a történelemben vannak törvények, a törvények nem érnek fabatkát sem, és a történelem sem ér fabatkát sem”. Uo., 87.o. No persze – a monumentális, kritikai és antikvárius történetírást megkülönböztető, értékeit egyaránt elismerő, gyengéikre egyaránt rátapintó – Nietzsche felállítja a szívének mégiscsak legkedvesebb monumentális történetírás 'alaptörvényét', mintegy dekonstruálva a hegei világtörténelmi egyéniség leírását: „Nem, az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül a legkiválóbb példáiban.” Uo., 85.o.

Az antihegei Nietzsche-nak egyébként komoly utóélete lett, s mint már utaltunk rá: Deleuze egész

birodalmi nacionalizmussal. Némi gúnyolódás a *German mind*-on, analógia keresése a görög-perzsa és a porosz-francia háborúk között, intés és himnusz a német ifjúsághoz. Máshol, máskor, más válik fontossá Nietzsche számára 'Athén' és 'Jeruzsálem' kompromisszumából.

A THK felejtő-émlékező Nietzsche-jének összecsapása mindazzal, amit Hegel neve jelöl: első renden mégiscsak nagyság és siker említett összemosisával vita. „A háború még be sem fejeződött, s máris százezres példányszámban terjed nyomtatott papíron, máris mint legújabb izgatószer nyújtják a történelemre sóvár, megfáradt ajkak felé. A húrokba csapó leghatalmasabb kéz számára is lehetetlennek látszik valami erős és teli hang előcsalogatása; nyomban elhal megint, a következő pillanatban már történeti gyengédséggel szól, s erőtlenül illan el.”²²³ *Weltgeschichte ist Weltgericht*, még ha úgymond véget ért is – és pontban akkor, amikor éppen mindig véget ér –, öt (tíz) perc tévésztársággal ajándécsomagunkban. A mellékhatásokról kérdezze meg kezelőorvosát, gyógyszerészét. Így és ennyiben pedig a THK patetikus, korszerűtlen és a lehető legelkeserítőbben aktuális. Kit hagyott cserben az emlékezte? „Végbevihetitek bár a legnagyobbat és a legcsodásabbat, annak mégis megénekeletlenül és hangtalanul kell a Hádészba szállnia.”²²⁴

Nietzsche-értelmezését erre – Hegel és Nietzsche szembeállítására – fűzi fel.

223 Uo., 54.o.

224 Uo. E keretek között épp csak utalni tudunk felejtés és emlékezet genuin morálfilozófiai tétjére Nietzsche-nél. H. Weinrich szabatós summázatában: „A morál genealógiájáról szóló nietzschei eszmefuttatás egy tekintetben mindenképp úttörő jellegű. Eltérően az etika más és korábbi megalapozási kísérleteitől, például Arisztotelészétől vagy Kantétól, Nietzsche – modern kifejezéssel élve – kommunikatív alapokra helyezi a morált. (...) A morál alapkérdése Nietzsche megfogalmazásában így hangzik: >>Hogyan válik az ember-állat emlékező lényé? << A válasz (...): >>Amit nem akarunk, hogy feledésbe merüljön, azt be kell égetni; csak ami nem szűnik meg fájni, azt őriz meg az emlékezet.<< Ezt az elvet nevezi Nietzsche a maga >>mnemotechnikájának<<.” Weinrich (2000), 624.o.

A nagyjából beláthatatlan terjedelmű Nietzsche-szakirodalmon belül nehezen áttekinthető, óriási materiát jelent a 'Nietzsche és az oroszok' tematika is. Természetesen jóval gyakoribb és terjedelmesebb 'az oroszokra' fókuszáló hatásvizsgálat (pl. milyen befolyással volt Nietzsche az ún. orosz ezüstkorra?), mint az ellentett irányú (mondjuk: miféle forrásokból, mely orosz nyelvű szerzőkről, milyen értelemben volt tudomása Nietzsche-nek?). De akár csak az utóbbi kérdésre adott hézagos válaszkísérlet, illetve az eddigi kutatás vázlatos áttekintése etc., nem is szétfeszítené, hanem röpítőre törné jelen írás kereteit. Ám szerencsénkre az alábbiakban pusztán egy, a dosztojevszkiji *Ördögökhöz*, illetve Nietzschei recepciójához vezető ösvényt szeretnénk kijelölni.

Miként említettük, a filozófus valamelyest ismerte a nihilizmus orosz eszmetörténetét, s kései alkotóperiódusában rendszeresen olvasott orosz szépirodalmat.

Rögtön érdemes megjegyezni, hogy Nietzsche igen fiatalon, talán már 1869-ben, Richard Wagner révén sokat hallott Bakunyinról, majd hamarosan feljegyzéseket készített arról, amit Bakunyin „mindent megsemmisítő” *Bildung*-kritikájaként értelmezett; a hetvenes években pedig, részint a bayreuthiak, ill. konkrétan Malwida von Meysenbug biztatására, elolvasott néhány írást Herzentől és Turgenyevtől.²²⁵ Semmilyen adat nem áll rendelkezésre arról, hogy a

225 Vö. KSA, VII. 580.sk.o., XIV. 547.o., KSA, XV. 30.o. – Cosima Wagner 1871. május 28-i naplóbejegyzése a párizsi gyűjtogatások miatt a Louvre-ért aggódó Nietzsche és a barátját provokáló Wagner („wenn ihr nicht fähig seid, wieder Bilder zu malen, so seid ihr nicht wert, sie zu besitzen”) beszélgetéséről: vajon Bakunyin részt vett-e a Tuileriák felgyújtásában? –, 71.o. Az ifjú filológus egyik, ha nem egyenesen a kulcstematikája a *Bildung* – összefüggésben a jelenkor, a filológia és a görögség Nietzschei felfogásával. Gondoljunk csak a magyarul az *Ifjúkori görög tárgyú írásokban* megjelent válogatásra, valamint az 1872-es előadássorozatra: *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Vagy *A történelem hasznáról és káráról* befejezésére, ill. a bázeli korszak egészére. De gondolhatunk a későbbiekből is sok mindenre: majd' az összes Nietzsche-műben felbukkannak eszme-futtatások a legátfogóbb értelemben vett képzés kapcsán.

M. von Meysenbughoz, *ad notam* 'a mi szabadságunkért és a ti

nihilizmus fogalomtörténetében mérföldkövet jelentő *Apák és fiúk* is megfordult volna a kezében, viszont minden bizonnyal sokat beszélt róla a Pétervároott felnövekvő Lou Andreas-Salomé (ekkor még csak Lou Salomé), aki még Nietzschével való megismerkedése előtt jó barátságba került Turgenyevvel. Kései adalék: Nietzsche egy 1888. januári levelében megemlíti – feltehetőleg kb. ezidőtájtban jegyzeteli ki az *Ördögöket!* –, hogy érkezett hozzá egy szerzői kötet George Brandestől (*Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem 19. Jahrhundert*), amelyben önálló fejezet foglalkozik – többek közt – Turgenyevvel.²²⁶ Brandes Turgenyev-fejezete természetesen komoly figyelmet szentel az *Apák és fiúknak*.

Örökre nyitva maradó kérdés, vajon a Lou-val átbeszélgetett 1882-es tautenburgi nyár során mi minden kerülhetett terítékre – pl. orosz vonatkozásban. E sorok írója találkozott

szabadságotokért: a hölgy rengeteg kelet-európai emigránsban próbálta tartani a lelket Herzentől Kossuthig és tovább. A romantikusan szabadságvágyónak elképzelt magyar emigráció belső hierarchiája igencsak meghökkentette, különösen a kormányzó úr körüli udvari rendtartás. Herzent egyébként M. von Meysenbug fordításában (*Aus den Memoiren eines Russen*) fedezte fel magának Nietzsche. Tuusvuori kiemeli: „Nietzsche read Herzen in the summer of 1872. It is clear, then, that he was informed of Russian nihilism early on. He even recommended Herzen to Rohde and wrote to von Meysenbug as follows: >>Ich war erstaunt über die Geschichtlichkeit und Kraft des Ausdrucks [...] ich habe aus ihm gelernt, über eine Menge negativer Tendenzen viel sympathischer zu denken als ich bis jetzt vermochte: und selbst negativ sollte ich sie nicht nennen. Denn eine so edel-feurige und ausharrende Seele hätte sich nicht allein vom Verneinen und Hassen ernähren können.<< (KGB II/3, August 1872, 43 & 49.) It appears that Herzen's stress on the affirmative aspiration of the Russian radicals has been successfully mediated.” Tuusvuori (2000), 573.o. Nietzsche Herzen-élménye nem korlátozódott szövegekre: még a hetvenes évek elején baráti ismeretségbe került a két Herzen-lánnyal, Olgával és Nataljával, akik nevelőanyjuk, bizonyos Malwida von Meysenbug közvetítésével az *utolsó pillanatig* címzettjei maradtak visszatérő jókívánságainak, olykor könyvküldeményeinek is. A vele egyidős Natalja kapcsán a házasságon is elgondolkodott. Ld. pl. KSB, V. 227.o.; ezzel egyébként hasonlóképp volt az orosz nihilizmus mint politikai mozgalom legradikálisabb alakja, Szergej Nyecsajev is; s mint ismeretes, az *Ördögök* genealógiája az Ivanov-gyilkosság kiváltotta ún. Nyecsajev-ügyben keresendő, ld. minderről Czeglédi (1995), 100.sk.o., 16.lj. Az *utolsó pillanatig* pedig szó szerint értendő: a Meysenbugnak küldött utolsó levél igazi *Wahnbrief*, a nietzschei összeomlás elmaradhatatlan kellékeivel (identitáskiterjesztés, aláírás); nos, a Megfeszített-Nietzsche ebben a levélben is meleg hangon emlékezik Nataljáról – mint saját lányáról, önmagát akarva-akaratlanul Alekszandr Ivanoviccsal azonosítva. „Ich verehere alle diese ausgesuchten Seelen um Malwida in Natalie lebt ihr Vater und der war ich auch. Der Gekreuzigte” 1889. jan.4., KSB, VIII. 575.o. 226 Vö. KSB, VIII. 233.o.

olyan (szóban kifejtett, kutatói) elképzeléssel, hogy a félelmetesen művelt, az összes lehetséges és lehetetlen irányba tájékozódó „junge Russin” Lou akár Leszkovról és az antinihilista regény zsáneréről, valamint Csaadajevről és az orosz semmi karrierjéről is beszélhetett Nietzschének. Homlokegyenest ellenkezőképp vélekedik a mindenkori dokumentálhatósághoz szigorúan ragaszkodó R. Müller-Buck: szerinte még az egyre ismertebbé váló, németül pár hónappal korábban megjelenő *Bűn és bűnhődés* sem jött elő a séták alatt, hiszen nincsen írásos nyom, mely erről tanúskodna. Így amiből úgymond teljes bizonyossággal kiindulhatunk, az Nietzsche évekkel későbbi beszámolója Dosztojevszkij hirtelen és váratlan felfedezéséről. Ekképpen pl. a *Zarathustra* egyetlen szereplője sem viselheti magán tudatosan Raszkolnyikov vonásait, mint azt többször állították, még ha a ’sápadt vétkesről’ írtak a *Bűn és bűnhődés* elgondolható legtalálhatóbb összegzését is jelentik.²²⁷

Salomé és – a híres álomjelenetben a kocsisa verte lovat szinte Nietzsche módjára megsirató – Raszkolnyikov után ildomos megemlíteni még egy pétervárit. Nemcsak Lou, Nietzsche életének Cosima Wagner utáni legnagyobb szerelme született a – Dosztojevszkij után szabadon – ’világ legabsztraktabb városában’, hanem a bölcselő szó szerint legkitartóbb barátja is – aki a lelki-szellemi összeomlásakor magával vitte Nietzschét Torinóból –, a teológus Franz Overbeck. Overbeck gyermekkorra jó részét Pityerben töltötte, s kitűnően tudott oroszul.

A fentebbiek azt sugallhatják, hogy az Oroszországot mint szellemi helyet és lehetőséget közvetítők csak és kizárólag a ’jó európaiak’ parányi csoportjából kerültek ki. Ám

227 Vö. Müller-Buck (2002), 112.o. Ezt a képet persze igyekszik árnyalni a szerzőnő. Bár – szerinte – teljes bizonyossággal valóban csak 1887 elejétől számítható a szellemi ismeretség Dosztojevszkijjal, ui. Nietzsche ekkor számol be levélben az orosz író véletlen fölfedezéséről, ám Müller-Buck (Gesemann és Miller nyomán) lát néhány korábbi, 1886-os „gyanús”, a véletlent dekonstruáló, nietzschei ’felejtésről’ vagy ’elfojtásról’ árulkodó írásnyomot is. Erről részletesebben majd a későbbiekben. Amit itt hangsúlyozni szeretnék, az egy általam is végtelenül tisztelt vállalkozás, a *redliche Philologie*, a böcsületes filológia belső problematikussága, amennyiben is emlékezet és felejtés kapcsolatát hajlamos kizárólag vagy elsősorban az írásos dokumentálhatóság viszonylatai közepette értelmezni.

ez korántsem áll így. Nem szabad feledni, hogy a szóban forgó korszak az orosz irodalom, mindenekelőtt az orosz regényirodalom európai felfedezésének időszaka is. A művelt és érdeklődő nyugat-európai felső középosztály elkezd ismerkedni az orosz regénnyel. Nietzsche nem pusztán az Oroszországban született világpolgár Lou és Overbeck mediálásával kerülhetett ismeretségbe 'a szent orosz irodalommal'. Nem csupán az irodalmár Brandes vagy az orosz emigránsokkal, illetve utazókkal kapcsolatot tartó Bayreuth és magasan jegyzett értelmiségi köre szállította 'az oroszokat'. Az orosz literatúra és bölcsélet még mindig egzotikum, de immáron egyre könnyebben hozzáférhető egzotikum: kanonizálódó művei, épp a kanonizáció eredményeképp és felgyorsítójaként – az irodalom mint világirodalom és szépirodalom jelentés-stabilizátoraként, az immáron újabb nemzeti irodalommal gyarapodó világirodalom katalizátoraként –, sorra fordulnak le a nagyobb nyugat-európai nyelvekre. Jellemző epizód 1879. őszéről: a nagybeteg Nietzsche-nek Gogolt és Lermontovot olvas fel – no nem valamely poliglott szellemtárs, hanem fia kifejezett kívánságára Franziska Nietzsche.²²⁸ Németül, hiszen az idős hölgy az anyanyelvén boldogul igazán, s németül, mert már létezik német nyelvű kiadás. Vagy egy jóval korábbi eset a hatvanas évek elejéről: Nietzsche, a pfortai gimnazista szívesen és viszonylag gyakran mulatta az időt zeneszerzéssel; hébe-korba így tesz még majd a nyolcvanas években is. Az ifjú és amatőr komponista előszeretettel választott ki megzenésítésre romantikusként, modern klasszikusként besorolt szerzőket – pl. Puskin²²⁹; mármint megzenésítendő a *német* szövegváltozatot! Utóbbihoz könnyű volt hozzáférni a népszerű *Verlag der modernen Klassiker* révén. És egy utolsó példa: Dosztojevszkij úgymond véletlen nietzschei felfedezése 1887 elején – a filozófus szavaival:

228 Ld. KSB, V. 460., 464.o.

229 Ahogy Petőfit is, mint az ismeretes. A nemzeti irodalmakból felépülő világirodalom konstrukciója sosem zárta ki annak lehetőségét, hogy egy adott világirodalmi alkotó (© Tóth-Barbalics István) és jelentőségű szerző egy nem világirodalmi jelentőségű nyelven alkosson. Ahhoz, hogy azzá váljék, akivé, bele kell kerülnie a világirodalmi összefüggésrendszerbe, többek között műveinek le kell fordulniuk világirodalmi nyelvekre.

„[e]in zufälliger Griff in einem Buchladen”²³⁰ –, egy nizzai könyvesboltban. *A ’csak úgy’ betévedőt szinte várja ez a ’véletlen’*. Miként említettük, ez az alaposan előkészített, jól fundált véletlen – már ha egyáltalán az –, ez a talán felejtés és emlékezés sajátos játszmáját eljátszó véletlen a *L’esprit souterraint* jutatta keze ügyébe. Az erről szóló első nietzschei beszámoló az Overbecknek írt 1887. február 23-i levél: „Dosztojevszkijnek néhány hete még a nevét sem ismertem”.²³¹ Nietzsche bő egy hónapon belül ha nem is specialista, de mindenesetre fájnsmekker: túl van három másik köteten, Overbeck tanácsára előveszi a *Megalázottak és megszorítottak* francia változatát, és felháborodik a Goldschmidt-féle német Dosztojevszkij-válogatás lomosságán. Úgyannyira, hogy francia-orosszá lesz; a továbbiakban szinte csak franciául hajlandó Dosztojevszkijt olvasni.²³² Sokat leírt jelenség ez: a távoli és idegen Másiknak még a meghitt közvetítői között is válogathatunk. Így az a Nietzsche, aki soha nem járt Oroszországban és nem tanult meg oroszul, aki Lou Saloméval nem járt úgy, mint Rilke – mégiscsak megtanulhatta ’az oroszokat’.

230 KSB, VIII. 27.o.

231 Ld. az előző jegyzetet. A beszámoló a harmadik olyan levélben található, ahol Nietzsche megemlíti az író. Dosztojevszkij neve elsőként egy másfél héttel korábbi, szintén Overbecknek címzett levélben bukkan föl, a könyvesboltbeli eset ismertetése nélkül. „Írtam már Neked H. Taine-ről? Hogy >>infiniment suggestif<<-nek talál? És Dosztojevszkijről?” Uo. 21.o. A következő alkalommal, még mindig eltekintve a részletektől, P. Gasttól kérdezi: „Ismeri Dosztojevszkijt? Stendhalon kívül senki sem okozott nekem ennyi meglepetést és élvezetet: pszichológus, akivel >>jól kijövök<<.” Uo. 24.o.

232 És Tolsztojt (*Ma religion*). Meg egyáltalán: Nietzsche a kései éveiben frankofilabb, mint valaha – megismételnénk a dolgozatunk elején mondottakat: egy ideig azt is tervezi, hogy átáll a franciául írásra –, s ehhez párosul a francia-orosszága: „sonderbares Bekenntniß für einen Deutschen: aber ich fühle mich im heutigen Europa nur den geistigsten *Franzosen und Russen* verwandt”. (levél M. von Meysenbugnak 1887.máj.12-én, KSB, VIII. 70.o.). Nietzsche francia-orosszága egyre inkább csak a nyelvtudás jeleníti meg a francia elem fölényét: Hippolyte Taine-nek és Gastnak írt leveleiben arra döbben rá, hogy Bourget és a fiatal francia nemzedék (pszichologizáló) regényírását egy az egyben Dosztojevszkij uralja. KSB, VIII. 42, 106.o.

Csaadajevtől Szolovjovig és vissza

Milyen szép hazánk is lenne nekünk – ha volna!

Brecht és Hlebnyikov

Megtanulhatta 'az oroszokat'. Óriási változás ez - mindössze pár évtized alatt.

1. CSAADAJEVTŐL SZOLOVJOVIG

Sokáig úgy tűnt, nincs miért és nincs mit megtanítani – hacsak azt nem, hogy nincs miért és nincs mit. Az 1820-as évek végén Csaadajev, Puskin jóbarátja, még azon kesereg, hogy 'mi, oroszok' nem vettünk részt az „emberi nem általános nevelődésében”; nincsenek „gyönyörű emlékeink”, mint a napnyugati népeknek; olyanok vagyunk, akár az abesszinok – keresztények, de nem európaiak: nem tartozunk a keresztény civilizációhoz.²³³ Az abesszin hasonlat akkor és ott, a modern fajelméleti elmeháborodás tulajdonképpeni felfutása előtt, még egyáltalán nem azt jelenti, amit majd pár évtizeddel később fog, hogy 'keresztények, de nem árják'. Nem biológiailag determinált, hanem kulturális eltéréstől és lemaradástól van szó.²³⁴ Olyan kétségbeejtő megkésettségről, melynek okát Csaadajev, legalábbis B. Groys szerint, mintegy a német idealizmusra adott reakció gyanánt, az *eredetiség* hiányában vélte fölfedezni. Hiszen Oroszország „vallása teljes mértékben bizánci, világi kultúrája pedig teljes

233 Vö. Csaadajev (1981), 14.sk., 18.sk., 22.o.

234 Mely mindig ismer egyéni kivételt. A levelek összes korabeli olvasója tudja és evidenciában tartja, hogy Puskin, vagyis az orosz nyelv csodája, az a valaki, aki anyanyelvét az irodalmi francia szintjére tornászta föl, 'Shakespeare óta a legnagyobb költő' (ahogy majd Nabokov fejezi magát a XX.század derekán), szóval Puskin dédapja abesszin volt. Még hozzá oly tehetséges és kulturált abesszin, hogy Nagy Péter szívesen állította *nevelődési példaképül* az ostoba és lusta szerecsen rabszolgák sztereotípiájához szokott orosz nemesség elé.

mértékben nyugat-európai. (...) Csaadajevnek e levelétől számíthatjuk az eredeti orosz filozófiai diskurzus kezdetét, ugyanis Csaadajev itt explicite felvetette azt a kérdést, hogy az orosz kultúra alapvetően nem eredeti.”²³⁵ Groys ügyesen és gondosan kifejtett eredetiség-argumentumánál – mely csak egyetlen láncszem ama tézisében, miszerint Oroszország a Nyugat tudatalattija – ugyanakkor meggyőzőbb A. Walicki érvelése. Walicki szerint Csaadajev nem az eredetiség hiányában pillantotta meg az ijesztően üres orosz másság okát, inkább egy, ha úgy tetszik roppant eredeti jellegzetességben: a szkizmában; az orosz kulturális eltérésnek így végsősoron vallási-teológiai oka van. „[Oroszország] hosszan tartó izolációja a legszembetűnőbb: nincs jelen a nyugati világ történetében, amelyet az egyetemes történelemmel azonosít Csaadajev. Az elszigetelődés oka a szkizma, az egyetemes egyháztól való elszakadás volt.”²³⁶ A pseudo-katolikus, a keresztény egység és nyugati kereszténység szociális elvei iránt vonzódó, de ortodox hitéről soha át nem térő Csaadajevet ért hatások közül Walicki nem egyedül a német idealizmus, s különösen Schelling meghatározó voltát emeli ki, de a francia katolikus integracionalizmusét is. De Bonald leírása az orosz nomadizmusról (Oroszország még nem vált kialakult társadalommá, az oroszok jellege nomád jellem; a moszkvai házak szkíta szekerek, melyekről leszerelték a kerekeket) bizonyosan ott visszhangzik Csaadajevben. Vö.: Nálunk „minden elmúlik, elfolyik anélkül, hogy az emberben vagy körülötte nyomot hagyna. Mintha csak táboroznánk lakásainkban, mintha idegenek volnánk családjainkban, mintha vándorok volnánk városainkban, vándorabbak sztyeppeink pásztorainál, mert ők erősebben kötődnek pusztáikhoz, mint mi városainkhoz.”²³⁷ Mindezekből Walicki azt a következtetést vonja le, hogy a korai Csaadajev pseudo-katolicizmusa inkább katolicizmus, mintsem pseudo: „Az egész *Levél* kontextusában e kijelentés értelme nem lehet más: az oroszok csak akkor válhatnak igazi történelemmel rendelkező nemzetté, ha országuk föladja elszigeteltségét, és csatlakozik a

235 Groys (1995), 140.sk.o.

236 Walicki (2006), 32.o.

237 Csaadajev (1981), 15.o.

római katolikus egyházhoz.”²³⁸ Az illetén módon felfogott, ún. teokratikus nyugatosság, melyet (nem feltétlenül ebben az interpretációjában) minden XIX.sz-i orosz zapadnyikok ősforrásának szokás tekinteni, mindazonáltal nem Csaadajev végső szava. A júliusi forradalom után Csaadajev egyre kevésbé bíz abban, hogy a katolikus tradicionalizmus és integracionalizmus a megoldás, s elkezd felfigyelni az Oroszország izolált helyzetéből adódó előnyökre; a megkésettségből esély lesz, a pszeudo-katolikusból pszeudo-szlavofil. Mindez természetesen igen kevésbé zavarta a cári orosz hatóságokat abban, hogy Csaadajevvel példát statuáljanak, s előzetes ízelítőt nyújtsanak a megkésettséget esélynek vélő eszme talán legradikálisabb túlfeszítőinek gyakorlatából. Egy kis kampány a Nyugat előtti hajbókolás és az idegenszívűség ellen, majd elmebetegnek nyilvánítás, végül némi kényszergyógykezelés. Ám esetleges csaadajevi oportunizmus ide vagy oda, az 1836-os *Egy őrült magamentségében* az orosz történelem immár tiszta, „fehér lap”, Oroszország felhasználhatja Európa összes vívmányát, tudását, tapasztalatát – anélkül, hogy hibáit el kellene követnie. Csaadajev történetet Walicki lucid könyve a XIX.sz-i orosz gondolkodást érő katolikus kihívás kontextusában helyezi el. A szokványos lengyel és orosz, katolikus és ortodox előítéletekre folyamatosan reflektáló kötet egyik legüdítőbb vonása, hogy szakít az orosz nyugatosság irányzatainak oly bevett ábrázolásával, a diakron és szükségszerűen egymást követő etapok felfogásával, s szinkronitásukban és autonómiájukban, vagyis szabadságukban is felmutatja őket. Ugyanis az elitélő vagy felmagasztaló hangnemtől függetlenül (az orosz nihilizmus előtörténete mint hanyatlástörténet *versus* az orosz forradalmárok 3, 4, x nemzedéke mint üdvtörténet stb.), elterjedt az a felosztás, miszerint Csaadajev és a dekabristák a negyvenes évek liberálisai, forradalmi demokratái, továbbá Herzen, az ’orosz szocializmus atyja’ számára készítették elő ama talajt, melyből aztán szárba szökkentek a hatvanas évek nihilistái. A l a p j á t k é p e z i e z D o s z t o j e v s z k i j v i l á g l á t á s á n a k i s , f o n t o s ü z e n e t e e z a z *Ő r d ö g ö k n e k i s*, a lehető legélesebben

238 Walicki (2006), 33.o.

elítelő hangnemben felzengve²³⁹. Walicki vitatkozik a diakron felosztás determinizmusával – így pl. azzal is, ahogy a dosztojevszkiji génuszban szervül, összefonódva lengyel- és idegengyűlölettel, antiliberalizmussal, katolicizmusellenességgel. Az *Egy nagy bűnös élete c.* regénytervezet és az *Ördögök* szoros kapcsolatára rámutatva, Walicki kiemeli: az, ahogyan a tervezet Csaadajevet, Belinszkijt és Granovszkijt szerepelteti, „Dosztojevszkij azon tézisének támasztotta volna alá, hogy a Miklós-korszak nyugatosai lényegében a hatvanas évek forradalmi szocialistáinak elődei és tanítói voltak, vagyis azoké, akik összehozták tevékenységükkel az *Ördögökben* leírt >>Nyecsajev-ügyet<<”.²⁴⁰ Magában az *Ördögökben* valamivel rejtettebbé válik ez az összefüggés, bár jelenléte nyilvánvaló (Karmazinov mint Turgenyev-paródia, Sztjepan Trofimovics Verhovenszkij mint Granovszkij; Sztjepan Trofimovics kapcsán explicit hivatkozás Belinszkijre, Csaadajevre és Granovszkijra). Walicki ellenben megpróbálja felmutatni a mérsékelt nyugatosság és a teokratikus zapadnyikok meg-megszakadó, fel-felhasadó, elfelejtett, de mégiscsak folyamatosságát. Csaadajevtől, a katolizáló Ivan Gagarintól és Pecsorintól a katolicizmust és a pápizmust élesen megkülönböztető Tyutcsyev stb. át így jut el Szolovjovig, a felekezetek fölötti kereszténység letéteményeséig, akire mint e folyamatosság felfedezőjére tekint: „Köszönöm, atyám, Csaadajev arcképét. Csak mostanában ismertem meg a munkáit, ő kétségkívül igen jelentős egyéniség Oroszország szellemtörténetében, már csak azért is, mert egész egyéniségével tagadja azt a manapság igen elterjedt elképzelést, hogy a nyugatosság és a nihilizmus lényegében egy és ugyanaz.” (Szolovjov levele Ivan Martinov orosz jezsuitának)²⁴¹

239 Miközben a *Filozófiai levelek* kihívására az *Egy őrült magamentségének* válaszát adja: a nagyon is erősen érzékelt orosz semmit mint 'fehér lapot', az emberi egyetemesség hatalmas lehetőségét látta. Ld. a korábban mondottakat a Puskin-beszédről.

240 Walicki (2006), 106.o.

241 Idézi Walicki (2006), 169.o.

2. VISSZA

A csaadajevi megállapítások nem akármekkora konsternációt váltottak ki, s nem kevés bajt hoztak megfogalmazójuk fejére; *csak éppen cáfolni nem cáfolta őket senki, az ellenkezőjét nem állította senki*. Nem járultunk hozzá az egyetemes emberi létezéshez, sikerei csupán hatalmas testté, iromba Leviatánná tették Oroszországot; talán egyetlen szellemi tanulságot teremtve: hogy rettentő tanúságot tegyen, intő például szolgáljon az egész emberiség számára – a csaadajevi konklúziót alig valaki fogadta el, de a kiinduló premisszáit annál többen.

Világirodalomra lefordítva: *ekkor még embernek (orosznak és nem-orosznak) eszébe nem jutott, hogy összeállítva 'az orosz irodalom kis tükrét' Ilariontól Ragyiscsevig, Weltliteraturként fogja föl az illetén kompendiumot.*²⁴²

Pár évtizeddel később a nyugati fájnsmekkerek már mind tudják, hogy van egy fantasztikus orosz irodalom, mely a világirodalom – nem is akármilyen – része. Később – vagyis Puskin *után*, a lírai aranykor *után*, az orosz regény elhíresülésével; és befogadástörténetének szélsőségeivel. „A múlt [, XIX.] század közepe – Sainte-Beuve vagy Vogüe – óta került a XIX. századi orosz irodalom az európai irodalmi tudat egyik központi helyére. (...) Ebből a sajátos helyzetből két út nyílt azoknak, akik az orosz irodalmat mégis érthetőbbé, emészhetőbbé kívánták tenni a Nyugat számára is: vagy kócoságának (azaz a nyugati irodalomtól elütő vonásainak) némi lefésülése, vagy egzotikumként, megfejthetetlen, irracionális rejtelmekkel telítettként való porciózgatása.”²⁴³ Gyorsan felértékelődött a nem kizárólagosan irodalmi igényű (bölcseleti stb.) orosz szövegek jelentősége is: az egyetemes emberi létezésnek mint *problémának* immáron nem külső szemlélője az orosz szellem, hanem *a probléma részévé vált*. Egy olyan minőségű és minőségérzékű szerző, mint Marx,

Csernyisevszkij kedvéért már oroszul tanul. Nagyjából akkor vetődik föl benne az ötlet,

242 Félreértés ne essék: utólag, világirodalomká válván, ez a világ(irodalom) legtermészetesebb dolga.

243 Könczöl (1984), 607.o.

amikor Nietzsche Pfortában megzenésíti Puskind.

3. KÉT LÉPÉS: ELŐRE ÉS HÁTRA

Mire pedig Nietzsche az *Egérlyukkal* – pontosabban ugyebár a *L'esprit souterrain* címen összeállított sajátos kompilációval – ismerkedik egy nizzai könyvesboltban, addigra egyre természetesebbnek számít, hogy az orosz regények nyugati nyelveken szólalnak meg. Hm, fogalmazzunk inkább úgy: legalábbis nyugati nyelveken hozzáférhetőek. Ebből persze triviálisan adódnak a fordítás és fordíthatatlanság mindenkori dilemmái, s megindul a különböző típusú, hozzáállású, nyelvű tolmácsolások közötti verseny. Az orosz regény fordíthatatlanságának nem nyelvi természetű gondja kapcsán rendkívül lényeginek tartom Tóth-Barbalics István alább idézendő gondolatmenetét. Míg Walicki a mérsékelt nyugatosság folyamatosságát láttatja a Csaadajev-Szolovjov szálon, Tóth-Barbalics a nihilizmus folyamatosságát érzékeli az 'oroszregényben':

„Ha a nihilizmust nem mint politika- vagy társadalomtörténeti jelenséget, hanem mint a modern orosz kultúra, helyesebben az orosz modernitás kultúrájának jellemzőjét vizsgáljuk, óhatatlanul felmerül az orosz nihilizmus és az orosz regény viszonyának kérdése. Ha a nihilizmus valóban az orosz modernitás egyik eleme, akkor észrevehető nyomokat kellett hagynia az ezen modernitás *par excellence* kifejezőjének tekintett nagyepikai alkotások formájában és tartalmában is. Mert ha a nihilistákat Turgenyev találta volna is ki – valójában inkább csak észrevette őket, felfedezte egyik új típusukat –, Turgenyevet magát, az egész >>szent orosz irodalmat<< viszont a nihilizmusban találhatjuk föl.

Nem, a nihilizmus nem az egész orosz regényirodalom atyja, csupán az >>oroszregényé<<, melynek megalapítója Gogol. Az első >>oroszregény<< a *Holt lelkek* második kötete, amelyet Tolsztoj *Dekabristákja* és Nagy Péter-regénye, Dosztojevszkijtől az *Egy nagy bűnös élete* és *Az álmodozó* követ. Az >>oroszregény<< tehát az oroszul nem olvasható regény, a lángban álló regénytenger. Az >>oroszregény<< a regény és a semmi násza, a regény, amint égeti önmagát. Az >>oroszregény<< öngyulladó kézirat, lángoló mégsem

elégő szó-csipkebokor.”²⁴⁴

244 Kéziratból. Vö. Tóth-Barbalics (2005), 64.o.

*Ismeri Dosztojevszkijt? Stendhalon kívül senki sem okozott
nekem ennyi meglepetést és élvezetet: pszichológus, akivel
„jól kijövök”.*

Nietzsche F. Overbecknek

Ha a Nietzschére ható oroszok listáját Dosztojevszkijre szűkítjük, még mindig terjedős bibliográfiához juthatunk; rengetegen foglalkoztak a két bölcselő – Sesztovnál egyenesen testvérként, sőt ikertestvérként²⁴⁵ megjelenő gondolkodók – rokon vonásaival, eszmei

245 „(...) ha nem a közös származás, nem az együttélés vagy a hasonló jellem, hanem az azonos belső tapasztalat teszi rokonokká az embereket, akkor Nietzschét és Dosztojevszkijt túlzás nélkül nevezhetjük testvéreknek, sőt ikertestvéreknek.” Sesztov (1991), 35.o. A következő derül ki e közös belső tapasztalatról: „Dosztojevszkij viszont nem is csupán elégetett – ő sárba taposott mindent, amiért azelőtt rajongott. Nemcsak gyűlölte, de megvetette korábbi hitét. Kevés ilyen eset fordul elő az irodalom történetében. Dosztojevszkijen kívül csak Nietzschét említhetjük az utóbbi időkből. Nietzschével ugyanez történt. Ő is ilyen élesen, hevesen szakított fiatalkori eszményeivel és tanítómestereivel, s számára is fájdalmasan győtrő volt a szakítás. Dosztojevszkij meggyőződéseinek újjászületéséről beszél, Nietzsche pedig minden érték újjáértékeléséről. Lényegében a két kifejezés ugyanazt a folyamatot jelöli más-más szavakkal.” Uo. 34.sk.o. Sesztov az első, aki kötetnyi terjedelemben látja együtt a két *œuvre*-öt. Tábor Ádám markánsan és találóan összegzi ezt azt együttlátást: „Sesztov szemében az odúlakó Dosztojevszkij alteregója – és nemcsak a *Feljegyzésekben*, hanem az összes utána született Dosztojevszkij-könyvben a nihilista regényalakokat (Raszkolnyikovot, A *félkegyelmű* tüdővésztes Ippolitját, Kirillovot, Ivan Karamazovot) tekinti az író valódi, hiteles szöcsöveinek; a pozitív, hívő figurák (Miskin, Satov, Zoszima, Aljosa) szerinte pusztán kulisszák, ..., öncsaló és olvasót becsapó papírmásé-áldozatok. Nietzschénél a *látzólagos* pozitívizmus meg a filozófus szenvedését álcázó >>vidám tudomány<< tölti be ez utóbbi szerepet; őt azonban (...) lényegében felmenti”. Tábor hatástörténeti megjegyzése kapcsán is csak helyeselni tudok: „Aki Sesztov e könyvéből próbálja megérteni az igazi, éppen ellentmondásaikban, polifonikusságukban kibontakozó Nietzschét és Dosztojevszkijt, alaposan félreérti őket. Ilyesmi történt Camus-vel és az abszurd egzisztencialistákkal. Ám rengeteget tanulhat belőle az, aki Nietzsche és Dosztojevszkij *sors- és világmérfordító krízisét* akarja megérteni – a legtöbbet pedig az, aki *Sesztovét*.” Vagyis: „Sesztov szerint Dosztojevszkij csak akkor hiteles, amikor már kiábrándult a pozitivistikus-humanista-liberális-népboldogító szociális eszmevilágból, de még nem >>ábrándult be<< a pozitív, pravoszláv Istenhitből és a lélektől lélekig érő szeretetmisztikából szőtt spirituális krisztológiába.” Tábor (2007), 56.sk.o. Tallár Ferenc mindezzel egybecsengő Sesztov-kritikája szerint a *Feljegyzéseket* valóban fordulópontnak szokás és érdemes tekinteni Dosztojevszkijnél – jön a második jelentős alkotókorszak, a nagy regényeké –, ám míg Sesztov a fordulat lényegét a

párhuzamaival, átfedéseivel és ellentéteivel. Az elsők egyikeként bizonyos Friedrich Nietzsche, amiről hamarosan majd szót ejtünk.

A filológiai alaposan okadatolt elemzések jócskán kisebb kört képeznek – ez persze összefügg a két életmű kritikai kiadásának hosszadalmas csúszásával is. Illetőleg tán azzal az aprósággal ugyancsak, hogy Dosztojevszkij valószínűleg még Nietzsche nevét sem hallotta – előbbi halálakor utóbbit alig ismerte a világ, pláne Oroszország –, Nietzsche pedig, mármint a saját vallomása szerint, csak 1887 elején, a *Zusammenbruch* előtt két évvel fedezte fel magának az író. Az alábbiakban e felfedezésből kiindulva igyekszünk némileg rávilágítani Nietzsche Dosztojevszkij-élményére. A szakirodalomból előnyben részesítjük a filológiai gondosan alátámasztott megközelítéseket; nem a rekapitulációjukat: újragondolásukat.

C. A. Miller azzal a megállapítással indítja a szó lehető legszorosabb értelmében *alap-vető*, a kutatás alapjaira rákérdező és új alapokat lerakó tanulmányát, hogy Nietzsche voltaképpen rátalálását Dosztojevszkijre még soha nem tárgyalták (1973-ban járunk!), noha Brandes híres 1888-as Dosztojevszkij-esszéje óta valósággal önálló műfajjá nőtte ki magát a német filozófus és az orosz író viszonyának – többnyire *en général* – vizsgálata. Egyedül az 1968-as *International Nietzsche Bibliography* 30 ilyen tárgyú könyvet vagy jelentősebb folyóiratcikket számolt össze.²⁴⁶

Hozzátehetjük: a lajstrom azóta csak bővült, s már akkor sem volt teljes. Itt van mindjárt egy írás 1886 szeptemberéből – *talán* az első írás, ahol együtt említetik Dosztojevszkij és Nietzsche, s *bizonyosan* az első, melyben Nietzsche találkozott Dosztojevszkij nevével: J.

Widmann recenziója a berni *Bundban* a *Túl jón és rosszonról*; mottóul hosszas idézet szerepel

*A kamaszból*²⁴⁷, alatta szerzőnév, műcím. Már Gesemann teljességgel kizárta, miszerint a

humanizmustól való elszakadásban látja, „e művével lépett volna túl Dosztojevszkij jón és rosszon”, addig Tallár, igen meggyőzően, Fehér Ferenc értelmezésének ad igazat. Azaz úgy véli, hogy a fordulattal csak még inkább láthatóvá lett az erkölcsi középpont jelenléte, és a sesztovi koncepcióhoz félre kell tolni a *Feljegyzések* egész második részét. Vö. Tallár (2006) 754.o.

246 Miller (1973), 202.o.

247 Mármint W. Stein német fordításában: Dostojewskij (1886). A recenziót ld.

móttó elkerülhette volna Nietzsche figyelmét, s ezt Gesemann nyomán elveti Miller és Müller-Buck is.²⁴⁸ Ugyanis Nietzsche olyannyira olvasta, méghozzá azon melegében elolvasta az őt élesen támadó recenziót, hogy szeptember végétől máris emlegeti, számtalan levelet ír róla barátainak, saját kiadójának – a végén még Widmannak is. Ebből viszont következik: nem stimmel a nietzschei kijelentés Dosztojevszkij '87 eleji és véletlen fölfedezéséről. Miller, majd Müller-Buck további adalékokkal szolgálnak.²⁴⁹ Miller előbb mintegy induktíve: a lehetséges nietzschei olvasmányokra vet rövid pillantást; majd deduktíve vizsgálódik, akárcsak Müller-Buck: nietzschei szövegnyomokat találnak, melyek az Overbecknek írtaknál korábbi, 1886-os Dosztojevszkij-élményről tanúskodnak.

A lehetséges olvasmányok után kutató Miller, A. Schaeffnerre hivatkozva²⁵⁰, fölvet két valószerű, könnyen elképzelhető, de teljességgel bizonytalan eshetőséget. Nietzsche még 1886-ban megismerhette Vogué júniusban megjelent *La Roman russe*-ének Dosztojevszkij-fejezetét, mely azonnal és óriási hatással volt az irodalom iránt érdeklődő francia közönségre. És/Vagy elolvashatta az olykor általa is forgatott *Gil Blas* irodalmi folyóirat ugyanaz évi nov.9-i számát – benne az *Ördögök* ismertetésével. Kiemelnénk: ebben az esetben az *Ördögök* lenne az első Dosztojevszkij-regény, melyről Nietzsche tudomást szerzett. Mindenesetre ez így együtt vagy akár külön-külön, pláne kiegészülve a Widmann-móttóval, igencsak előkészíthette a filozófus 'véletlen' nizzai belebotlását a *L'esprit souterrain*be.

Gyanús szöveghelyből Müller-Bucknál négy akad: az *Emberi, túlságosan is emberi*, illetve a *Hajnalpír* és *A vidám tudomány* újrakiadásaihoz írt, 1886 tavaszi, illetve (nagy valószínűséggel) decemberi előljáró beszédek, valamint *A vidám tudomány* szintén decemberben véglegesített ötödik könyve. Miller csak az utóbbi háromra gyanakszik. Az *Emberit* illető sejtetem halovány, s alapját a pszichológia nietzschei jelentésudvara alkotja (1).

Joseph Widmann (1886).

248 Vö. Gesemann (1961), 154.skk.o., Miller (1973), 204.o., Müller-Buck (2002), 91.sk.o. 12.lj.

249 Ld. Miller (1973), 204.o., 209.skk.o., Müller-Buck (2002), 91, 94., 103. o.

250 Schaeffner (1957), 313.sk.o. Vö. Miller (1973), 206.o.

A Hajnalpír és *A vidám tudomány* kapcsán vélelmezettek szoros szövegolvasathoz kötődnek, s számomra teljességgel meggyőzőek; helyszűke miatt csak a *Hajnalpír Vorredéjét* érintjük²⁵¹ (2).

(1) Müller-Buck hangsúlyozza, Nietzsche mindenekelőtt pszichológusként értelmezte önmagát – különösen a kései éveiben –, s mennyire egyetért ezzel majd pl. Freud is.²⁵² „De hol vannak manapság pszichológusok? Franciaországban bizonyosan; talán Oroszországban; biztosan nem Németországban” – kérdezi, állítja és sejteti a ’86 tavaszi előljáró beszéd az *Emberihez*.²⁵³ A ’talán Oroszországban’ fordulat Müller-Buck szerint mintegy árnyalja a véletlen belebotlás képét, már csak azért is, hiszen Nietzsche Dosztojevszkijt mint pszichológust becsüli a leginkább. Valóban. Ámde Nietzsche, amint megismerkedik Dosztojevszkij szövegeivel, pontosabban: amint beszámol arról, hogy fölfedezte az orosz író, m a g a m e l l é é s m a g a f ő l é helyezi őt. Innentől kezdve s z ó s i n c s t a l á n r ó l ; a ’talán’ voltaképpen ellenbizonyíték. „Az egyetlen pszichológus, akitől tanulhattam.”²⁵⁴ Ellenben az *Emberi* előljáró beszédében még senkit nem említ Nietzsche, akitől pszichológusként tanulhatna. Sőt! Olyan pszichológusként tekint magára, aki párját ritkítja, megteremtve „a gyanú (...) s még inkább a megvetés iskoláját”; nem hiszi, hogy valaha is bárki hasonlóan mély gyanakvással nézett volna a világra, mint ő.²⁵⁵ Ezért, Müller-Buck ellenében, lényegében bizonyosra veszem, hogy Nietzsche ekkor még semmit nem olvasott

Dosztojevszkijtől. Ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy ne is hallhatott volna *r ó l a*. Ez már

251 De lábjegyzetben megemlíjtük, hogy a ’tudat mint betegség’, a ’tudat túltengése betegség’ (Dosztojevszkij /2001/, 12.o., Dostoievsky /1886a/, 162.o.) gondolatának megjelenése *A vidám tudomány* ötödik könyvében és a kései hagyatékban (KSA, III. 593.o., KSA, XII. 335.o.) erősen intertextus gyanús.

252 Müller-B. számos példát sorol föl Nietzsche pszichológusi önértelmezésére, ld. Müller-Buck (2002), 89.sk.o.

Freud azt a filozófust látta Nietzschében, „dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken” [akinek sejtései és belátásai gyakran a legmeglepőbb átfedésben vannak a pszichoanalízis fáradtságos módon megszerzett eredményeivel]. Freud (1940-52), XIV.

86.o. Az előző lábjegyzetben hivatkozott kései töredék pl. a ’tudat mint betegség’ és az ún.

Verinnerlichungshypothese már-már pszichoanalitikus összekapcsolását mutatja.

253 KSA, II. 22.o.

254 *Götzendämmerung*, Aph. 45, KSA, VI. 146.o. Vö. *Ex Symposion*, (1994), 30.o.

255 KSA, II. 13.o.

csak azért is plauzibilis, mert későkamaszkora óta olvassa 'az oroszokat', hall róluk, t a n u l - j a ő k e t – miként az eddigiek alapján reményeim szerint nyilvánvaló. A nietzschei Dosztojevszkijt nem *ex nihilo* teremti egy véletlen kézmozdulat Nizzában. A 'talán Oroszországban' akár azt is jelezheti, hogy Nietzsche tudja: valami mozgásban van az orosz irodalmi és általában szellemi életben, ez érinti az ő pszichológiai érdeklődését s látásmódját is, és esetleg, talán már hallotta Dosztojevszkij nevét is.

(2) A *Hajnalpír* új kiadásához írt *Vorrede* nyitófogalmazásai viszont magukért beszélnek – és szinte kiáltanak az *Egérlyuk* odúlakójáért.

„In diesem Buche findet man einen >>Unterirdischen<< an der Arbeit, *einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden*. Man sieht ihn, vorausgesetzt, dass man Augen für solche *Arbeit der Tiefe* hat –, wie er langsam, besonnen, mit sanfter Unerbittlichkeit vorwärts kommt, ohne dass die Noth sich allzusehr verriethe, welche jede *lange Entbehrung von Licht und Luft* mit sich bringt; man könnte ihn selbst bei seiner dunklen Arbeit zufrieden nennen. (...) Gewiss, er wird zurückkehren: fragt ihn nicht, was er da unten will, er wird es euch selbst schon sagen, dieser scheinbare Trophonios und Unterirdische, wenn er erst wieder >>Mensch geworden<< ist. Man verlernt gründlich das Schweigen, wenn man so lange, wie er, *Maulwurf* war, allein war.”²⁵⁶

A könyv hőse mint föld alatti lény, aki ás és aláás, egy vakondok, aki régóta nélkülözte a fényt és a levegőt, s most visszatér, és beszélni fog: hiszen alaposan elfelejti az ember a hallgatást, ha oly hosszan volt egyedül, vakondként, mint ameddig hősünk – Millernek és Müller-Bucknak nincs nehéz dolga az átfedések érzékeltetésével.

A tényleges szöveganalízis, a *L'esprit* és a *Vorrede* tulajdonképpeni összevetése aztán néhány meglepő eredményt hoz. Lubac, aki vélhetőleg elsőként említi az átfedéseket, inkább alkati-alkotói rokonságot sejt a hasonlóságok mögött, mintsem közvetlen

(olvasmány)befolyást.²⁵⁷ Schaeffner már bizonyos a közvetlen hatásban, konkrét

256 KSA, III. 11.o. (*kiemelések tőlem – Cz. A.*).

257 „(Nietzsche) qui venait précisément de se désigner, à propos de la composition d'aurore, comme étant alors >>l'homme souterrain au travail<<.” Lubac (1944), 229.o. A fent következőkhöz ld: Schaeffner (1957), 313. skk.o., Luft-Stenberg (1991), 443.o., Miller (1973), 209.sk.o

szöveghelyeket hasonlít össze, valamint kronológiailag újrarendezi a Vorredét. Erre szüksége van, mert a *Hajnalpír* előljáró beszédének végén kerek-perec ott áll: 1886 ősze, Genova melletti Ruta. Azt pedig tudni lehet, hogy Nietzsche csak október végéig tartózkodott Ruta Ligurében, és a *L'esprit* november 20-án került kereskedelmi forgalomba. Vagyis ha a Vorrede tényleg Rutában született, akkor nem hathatott rá a *L'esprit*. Ám Nietzsche csupán dec. 22-én küldi el a kiadójának a Vorredét (via P. Gast)! Schaeffner a legvalószínűbbnek a következő forgatókönyvet tartja: az előljáróbeszéd nagy része még októberben, Rutában jött létre, kivéve az első két, nyilvánvaló befolyást mutató passzust, melyek végleges formájukban decemberben, Nizzában keletkeztek, a *L'esprit* olvasta után vagy közben; december végén pedig úgy került postára a *Vorrede*, hogy maradt az eredeti rutai hely- és dátumjelölés. Miller Schaeffner belátásaira épít, és kiegészíti a lehetséges szövegátfedések példatárát. Íme egy kis ízelítő:

<i>Vorrede zur Morgenröte</i>	<i>L'esprit souterrain</i>
<p>„In diesem Buche findet man einen >>Unterirdischen<< an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden. Man sieht ihn, vorausgesetzt, dass man Augen für solche Arbeit der Tiefe hat –, wie er langsam, besonnen, mit sanfter Unerbittlichkeit vorwärts kommt, ohne dass die Noth sich allzusehr verriethe, welche jede lange Entbehrung von Licht und Luft mit sich bringt; man könnte ihn selbst bei seiner</p>	<p>„Il [Ordinov, a könyv 'hőse'] vivait en effet, en une sorte de souterrain spirituel, il avait un esprit souterrain.” (id. kiad., 155.o.) „toujours creusant plus avant et plus profond dans les mystères de sa conscience” (uo.) „il se considérait, et n'avait pas tort, comme exilé du monde en soi-même, loin du</p>

<p><i>dunklen Arbeit zufrieden nennen. ”</i> (KSA III.k., 11.o.)</p> <p>„Gewiss, er wird zurückkehren: <i>fragt ihn nicht, was er da unten will, er wird es euch selbst schon sagen, dieser scheinbare Trophonios und Unterirdische, wenn er erst wieder >>Mensch geworden<< ist. Man verlernt gründlich das Schweigen, wenn man so lange, wie er, Maulwurf war, allein war. ”</i> (uo.)</p> <p>„<i>Aber ihr versteht mich nicht?</i>” (uo. 12.o.;)</p> <p>(<i>kiemelések tőlem – Cz. A.</i>)</p>	<p>mouvement et de la lumière, loin de la vie” (uo.)</p> <p>„Nous autres, habitants du souterrain, il faut nous tenir en bride. Nous pouvons garder un silence de quarante ans. Mais si nous ouvrons la bouche, nous parlons, parlons, parlons ...» (188.o., vö. magyarul: <i>Feljegyzések az egérlyukból</i>, 45.o.)</p> <p>„Vous ne comprenez pas encore, messieurs?” (174.o.; vö. magyarul: <i>Feljegyzések az egérlyukból</i>, 22.o.)</p>
---	---

Korántsem véletlen, hogy csak a két utolsó *L'esprit* -idézetnek adtuk meg a magyar referencialhelyét. A többinek ugyanis nincs; az orosz eredetiben sincs. A francia fordítók betoldottak négyoldalnyi saját szövegrészt, anélkül hogy ezt jelezték volna. Átvezető szövegrészt.²⁵⁸ Miként ugyanis említettük: a *L'esprit* nem ám a *Podpolje*, a *Feljegyzések az egérlyukból* francúz változata, hanem *A háziasszonyból* és az *Egérlyukból Katja*, ill. *Lisa* címen összegyúrt, magát kétrészes, folyamatos elbeszélésnek beállító különös szövegegyüttes. Amalgám voltát már Gesemann és Minssen²⁵⁹ észreveszik, nem igazán foglalkozva az implikációkkal (pl.: a legkorábbi Dosztojevszkij lett összedolgozva az érett íróval, ezt érzékeli

258 A modellt feltehetőleg Dosztojevszkijtől vették át, vö. Miller (1973), 207.o.

259 Minssen (1933), 16.o.

Nietzsche az *Egérlyuk* egészének), Schaeffner pedig, miközben nem győzi hangsúlyozni: a *L'esprit* tulajdonképpen „une adaptation, plus que libre”, adaptációnak tekinti a betoldott négy átvezető oldalt is (*L'esprit*, 153-156.o.). Miller mintegy arra hívja fel a figyelmünket, hogy a *Vorrede* és a *L'esprit* közötti analógiák leképezik a francia ‘átvezetés’ torzítását is. Tehát, vélhetnénk, Nietzsche olyannyira olvasta a *L'esprit*-t a *Vorrede* megírásakor, hogy még a kizárólag a francia fordításban meglévő torzítás, az ‘átvezetés’ is megelevenedik az előljáró beszédben. Ám Miller végkövetkeztetése sokkal óvatosabb: a hasonlóságok csak hasonlóságok, közvetlenül semmit sem bizonyítanak.²⁶⁰ És rekontra-szubkontra-fedáksári: a Miller utáni kutatás, éppen Miller hatására, általában véve bizonyítottnak veszi a *L'esprit* befolyását a *Vorredére*.²⁶¹

Összefoglalásképp megállapíthatjuk: Nietzsche legkésőbb 1886 szeptemberétől bizonyosan ismerte Dosztojevszkij nevét (Widmann-affér), az év végére pedig alighanem elolvasta a *L'esprit*-t, vagy legalábbis belekezdett az olvasásába.

De akkor miért állítja – *még hozzá szenvedélyesen!* – 1887 február végén, amikor ténylegesen megszólal Dosztojevszkijről: pár hete még a nevét sem ismertem, egy kósza, véletlen kézmozdulat, és tessék, hát nem a kezembe akad a *L'esprit*!? Persze lehet: csak. Akkor és ott így emlékezett (felejtett). A ‘pár hete’ meg kissé tágan is értelmezhető – à la Müller-Buck, Luft és Stenberg, Tuusvuori stb. –, akár december eleje is beleférhet, s ekkor már korántsem esetlegesek a *Vorrede* és a *L'esprit* párhuzamai. Különben is: Nietzsche nem

260 „... such analogies need not testify to any direct influence of Nietzsche's reading of Dostoevsky”, Miller (1973), 211.o.

261 Tuusvuori (2000), 577.o., Müller-Buck (2002), 94.sk.o., Luft és Stenberg egész tanulmányt szentelnek a témának, melynek beszédes címe: *Dostoevskii's Specific Influence on Nietzsche's Preface to Daybreak*. Vö. Luft-Stenberg (1991). A későbbiekben a nietzschei magánlevelezésben is gyanítható nyomot hagytak a *L'esprit* fordulatai. Egy Rohdénak szóló 1887. májusi levélben Nietzsche arról ír, hogy Burckhardt, Taine s ő, Nietzsche valójában nem mások, „als drei gründliche Nihilisten: obschon ich selbst (...) immer noch nicht daran zweifle, den *Ausweg* und das *Loch* zu finden, durch das man in's >>Etwas<< kommt. Wenn man dergestalt in seinen tiefen Bergwerken steckt und *gräbt*, wird man >>unterirdisch<<, zum Beispiel mißtrauisch”. KSB, VIII. 81.o. (*kiemelések tőlem – Cz. A.*).

szívesen nevesíti a forrásait. Leginkább a levelezéséből követhetjük nyomon Dosztojevszkij írásaival történt találkozását. Sokkal inkább, mint akár a *Zusammenbruchig* autorizált művekből vagy a hagyatékból. A leveleiben már rég a legnagyobb elragadtatottság hangján beszél az orosz íróról, de a *Wagner ügyig* és *Bálványok alkonyáig* nyilvános műben a világért sem említené őt. Hogyisne, még kiderülne mennyi mindent köszönhet neki! – ez egy igen markánsan jelen lévő értelmezés és válaszkíséret.²⁶² Az a talán legnagyobb probléma vele, hogy nem világos: miért maradnak egyáltalán nyomok, miért ellenőrizhető le mégiscsak a *szenvedélyes* kötődés?

Ám hátha a szenvedélyesség a titok nyitja.²⁶³ A Dosztojevszkijről megszólaló

Nietzsche levélbeszámolóiban a *véletlen és ösztönös felfedezés* szenvedélyes mintáját

láthatjuk működésben.²⁶⁴ Korábban Schopenhauerre és Stendhalra is ugyanilyen véletlenül

262 Pl. Müller-Bucké is. Müller-Buck (2002), 99.o.: ld. *A morál genealógiájához*, 3. értekezésének, 26. aforizmáját – az első vázlatban még ott az explicit Dosztojevszkij-utalás, aztán ebből 'tolsztoji részvét' és 'pétervári metapolitika' lesz, mert Nietzsche nyilvánvalóan kerülni akarta Dosztojevszkij nevét, nehogy kiderüljön a 'tükörnek lenni a legteljesebb mértékben nihilisztikus' gondolatának forrása.

263 E szenvedélyesség önmagára vonatkozása szoros összefüggésben áll Nietzsche mint szerző autonómia iránti törekvésével – noha a (kései) nietzschei gondolkodás nem éppen az autonómia-barátságáról híres. Fontosnak tartom idézni Luft és Stenberg egyszerű, könnyen belátható, ezért sajnos könnyen elsikkadó véleményét: „We must be careful, however, not to attribute to the later Nietzsche’s writing too much of Dostoevskii’s influence, for Nietzsche was autonomous and arrogant, not very likely to fall under the sway of any writer, even one he came to admire, such as Dostoevskii. Nietzsche was indeed a passionate thinker, easily given to enthusiasm; nevertheless, especially after the break with Wagner, he was given only to his *own* self-derived enthusiasms, (...) . Even though he may have borrowed a few psychological concepts and a few literary images from Dostoevskii, Nietzsche did not imitate him.” Luft-Stenberg (1991), 444.o.

264 „Von Dostoeiewsky wußte ich vor wenigen Wochen selbst den Namen nicht – ich ungebildeter Mensch, der keine >>Journale<< liest! Ein *zufälliger Griff* in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk *l’esprit souterrain* unter die Augen (ganz so *zufällig* ist mir im 21ten Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35ten mit Stendhal gegangen!) *Der Instinkt der Verwandtschaft* (oder wie soll ich es nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich: ich muß bis zu meinem Bekanntwerden mit Stendhals *Rouge et Noir* zurückgehen, um einer gleichen Freude mich zu erinnern.” F. Overbecknek 1887. február 23-án, KSB, VIII. 27.sk „Mit Dostoeiewsky ist es mir gegangen wie früher mit Stendhal: die *zufälligste Berührung*, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den Namen – und der plötzlich redende *Instinkt*, hier einem Verwandten begegnet zu sein.” P. Gastnak 1887. mácius 7-én, uo. 41.o. (*kiemelések tőlem – Cz.*

leltem rá – jelenti ki. Nem a nevek az igazán fontosak – Overbecknek mindkettőt említi, Gastnak csak Stendhalt, 1881-ben viszont Spinoza felfedezését is hasonlóképp írja le²⁶⁵ –, hanem a minta. Nagyjából így néz ki: egy korábban ismeretlen szellemóriás művébe véletlenszerűen és ösztönösen beleütközöm, és azonnal megüt-megszólít a rokonság érzete. Nietzsche, ezt a szenvedélyes Nietzsche, *ne szó szerint vegyük, hanem és de: vegyük komolyan*. Szinte lehetetlen, hogy „pár héttel korábban” (’87 február végétől számítva) még a nevét sem hallotta Dosztojevszkijnek – még egyszer felhívnám a figyelmet a Widmann-recenzióra –, de minden bizonnyal tényleg csak ekkor (’86-87 fordulóján) *kezdet nekik Dosztojevszkij-regényeket olvasni*. Azt a Dosztojevszkijt, akit szenvedélyesen ismert meg: ekkor ismerte meg. Hiszen egészen más egy szerző nevét hallani, illetve arról tudni, hogy dicsérik, mint személyesen rájönni arra, hogy le sem tudom tenni a könyvét a kezemből.

És innentől kezdve Nietzsche szenvedélyesen szeretne volna megismerni Dosztojevszkijt.

Miért is? Erről ugyanúgy vall a kezdeti levélbeszámolóktól a *Zusammenbruchig*: mert folyamatosan hódol pszichológiai kvalitásai előtt, Dosztojevszkij mint pszichológus előtt.²⁶⁶

A.).

265 „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: dass mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine >>Instinkthandlung.<<” F. Overbecknek 1881. július 30-án, KSB, VI. 111.o. És íme *A világ mint akarat és képzet* felfedezésének daimonikusan szenvedélyes, *tolle, lege* leírása 1867-ből: „Eines Tages fand ich nämlich im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm er als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiss nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: >>Nimm dir dies Buch mit nach Hause.<< Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu überschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sofaecke und begann jenen energischen, düsteren Genius auf mich wirken zu lassen.” Nietzsche (1928), 46.o.

266 Dosztojevszkijnek ez nem tetszett volna: „Pszichológusnak neveznek: nem igaz, csak realista vagyok, a szó legmagasabb értelmében, mert az emberi lélek teljes mélységét ábrázolom.”, in: Dosztojevszkij (1985a), 410.o. Ha Fjodor Mihajlovics pszichologizmusa kerül elő, akkor gyakran szokás hivatkozni fiziológia-, művelés- és Claude Bernard-bírálatára. Jóval ritkábban esik szó pszichológiai érdeklődésének németes vonatkozásairól – a németek kapcsán inkább a Schiller-rajongás és a német idealizmus alapos elsajátítása (a Belinszkij-kör stb.) közismert –, pedig a szibériai száműzetés során, a balti német Wrangel báró biztatására, behatóan foglalkozott C. Gustav Carus pszichológiájával, s fordított is Carust.

Már a felfedezésről beszámoló levelek megelőlegezik az „egyetlen pszichológus, akitől tanulhattam” későbbi motívumát. Overbecknek így fogalmaz: a *L'esprit* második része²⁶⁷ „ein Geniestreich der Psychologie”, a gnóthi szeauton kigúnyolása, s ’mellékesen’ megjegyzi, hogy a görögöknek sok szárad a lelkükön, felületességükkel megbetegítették az európai pszichológiát.²⁶⁸ Gastnak pedig arról ír, hogy a legifjabb párizsi (értsd: francia) regényíró nemzedék – melyből itt csak Paul Bourget-t nevesíti, akinek *Bűn és bűnhődés* adaptációját egyébként majd ki nem állhatja – teljességgel Dosztojevszkij befolyása alá került, és külön kiemeli az orosz író pszichológiai intuíciójának erejét.²⁶⁹

267 Ismétlésképpen: ez az *Egérlyuk*, pontosabban ’átvezetéssel’ ellátott, csonka változata, *Lisa* elnevezéssel. A *L'esprit* első része *A háziasszony* majdnem teljes fordítása, s a *Katja* címre hallgat.

268 A *Második korszerűtlen elmélkedés*ben Nietzsche még kifejezetten pozitíve konnotálja a delphoi tant. KSA, I. 333.o., Nietzsche (1989), 98.o. Viszont az 1880-as években már elítélőleg nyilatkozik az önmegismerés és önismeret feltétlen értékéről: „Nicht durch Erkenntnis, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber!” KSA, IX. 361.o. Izgalmas a szűkebb és tágabb szövegkontextus. Maga a szövegtöredék azt fejtegeti, hogy a megismerés legfennebb az eszköz értékével bír, s mítosz azt hinni, hogy ezt-és-elt elhagyva vagy elfelejtve rálelünk tulajdonképpen önmagunkra. Magunkat megteremteni, elemekből formát ölteni – ez lenne a feladat. Uo. 7 [213] A tágabb kontextust a *Redlichkeit* filozofémája nyújtja, mely újólag és újólag visszatér a bázeli évek után úgy általában – s konkrétan abban az oktávfüzetben, mely a töredéket tartalmazza; no meg az előzőben is. Vö. uo. 326.o.: nem hiszem, hogy az önmagunkkal szembeni *Redlichkeit* oly abszolút és tiszta, de *nekem* (kiemelés *tőlem* – Cz. A.) a tisztaság követelménye. „Heinrich Heinében van valami tiszta.” Ez a nietzscheien ügyes mondat jól tükrözi a filozófus Heine-rajongását és nyelvi teremtőerejét – ugyebár a *nyelv* szokványosan mintegy az ellenkezőjét mondatja velünk és általunk: valakiben van valami mocskos. Egy másik fragmentum a *Redlichkeit* pszichoetológiai magyarázatával is próbálkozik: a magunkkal szembeni *Redlichkeit* régebbi, mint a másokkal szembeni; az állat észreveszi, hogy gyakran becsapódik, s épp ily gyakran színlelnie kell. Ez elvezeti a tévedés és tisztánlátás stb. különbségeihez. A szándékos színlelés az első értelemben vett, magunkkal szembeni *Redlichkeit*on alapul. Uo. 260.o.

269 KSB, VIII. 41.sk.o. Ahhoz, hogy kik értendők mai párizsiakon, ld. Nietzsche (é.n.), 46.o.: „Nem tudnám megmondani, a történelem mely századában lehetne annyi kíváncsi és delikát pszichológust találni [*zusammenfischen*: összehalászni – Cz. A.], mint amennyit napjaink Párizsában: csak úgy hemzsegnek, ezért találomra csupán Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître vagy a legsúlyosabb [*stark*: erős – Cz. A.] fajtából egy, a szívemhez különösen közel álló eredeti latin, Guy de Maupassant urak nevét kívánom megemlíteni.” A szövegkörnyezet XIX. századi franciákat dicsérő részében ott az obligát Stendhal, és Mérimée is fölbukkan; a rákövetkező gondolatmenet pedig a XIX. századi és franciásan német Heine dicséretével indul: „A legnagyobb lírikust nekem Heinrich Heine jelenti. (...) Egyszer majd Heinét és engem tartanak a német nyelv legelső

A fentebbiekből mindössze az alábbi kérdések adódnak: Miért fontos a pszichológia Nietzsche-nél? Miért fontos a *dosztojevszkiji* pszichológia Nietzsche-nél? Kb. mit is ért Nietzsche pszichológián? Ezek külön-külön megválaszolása egy-egy akadémiai nagydoktori eredményezhetne, mint ahogy már eredményezett is néhányat. Jelen írás szerényebb babértör: a három kérdést összekapcsolja azzal a negyedikkel, hogy *pontosan* mit is olvasott el Nietzsche Dosztojevszkijtől, s röpké, ezért szükségszerűen elnagyolt, ráadásul/de legalább összevont feleletkísérlettel él.

Felsorolászerűen és sematikusán egyszerű a válasz. Mint már említettük, a L'esprit-n művészeinek". Uo. 47.o.

Nietzsche nem véletlenül felejt ki a kortárs vagy majdnem kortárs 'pszichológus' franciák közül mondjuk Flaubert-t, akinek nagyságát persze elismeri, s akit pszichológusi minőségében jól megadusztál a *Túl jón és rosszon* egyik passzusában: a lelki élveboncolás mesterének láttatja. Nietzsche (1995), 94.o. A roueni Flaubert Nietzsche-nél mindig a dekadencia (zseniális) letéteményese – szemben a 'párizsiakkal', akik hol igen, hol nem –, többnyire Wagner társaságában, érdekesen alludálva ezzel a flaubert-i prózanyelv zeneiségére. KSA, VI. 34, 64, 426, 431.o. A tán legkiélezettebb megfogalmazásban: „Jene typische Verwandlung, für die unter Franzosen G. F[laubert] unter Deutschen R. W[agner] das deutlichste Beispiel abgibt: zwischen 1830 und 1850 wandelt sich der romantische Glaube an die Liebe und die Zukunft in das Verlangen zum Nichts.” KSA, XII. 201.sk.o. Apropos: a fiatal Nietzsche-ből kevés híján a *Salammbô* c. opera librettistája lett, s hogy mégsem, az jelentős részben az ekkor még rajongással szemlélt Wagnernek köszönhető. Történt ugyanis, hogy Hugo von Senger operát tervezett készíteni a regényből, s 1872 őszén felkérte szövegkönyvírónak az ifjú baseli professzort. Utóbbi érezhetően büszke a felkérésre, eldicsekszik vele Wagnernek – és nem mellékesen a *filológus* barátjának, Rohdénak is –, KSB, IV. 91, 94.o., ámde a lehető legudvariasabban, némi várakozás, habozás után elhárítja a kérést. Az elutasítás arra hivatkozik, hogy ő, Nietzsche először is filológus, illetve ha nagyon akarjuk, filozófus, másodsor is pedig se nem muzsikus, se nem költő, ld. uo. 87.sk.o. Hát ez nagyon gyanúsán hangzik, különösen az oeuvre egésze és a kései önértés felől nézvést, de még akkor is, ha figyelembe vesszük: a *Tragédia* megjelenésének évében járunk, Nietzsche klasszikus filológiai álmái-vágyai még a zenitjükön állnak. Igazán érdekessé válik a történet azzal, hogy a filológus-filozófus, aki tehát nem muzsikus vagy költő, Wagnert ajánlja Senger figyelmébe – no nem annyira egy esetleges libretto gyártójaként, mint inkább egy igenelhető, kultúrateremtő zenefelfogás letéteményeseként. Senger végül feladta tervét; a *Salammbô* mint opera valamint a librettisták viszonya amúgyis hányatottnak nevezhető. A századelőn Sz. Rahmanyinov nem talált megfelelő szövegkönyvíró a saját elképzeléséhez, így az torzóban maradt. Pár évtizeddel korábban Muszorgszkij magában vélte fölfedezni az ideális átíró, de sosem készült el teljesen az ő variánsa sem. Orson Welles *Aranypolgár*ában képzetes formában tűnik fel a zenemű (de hallunk belőle egy Bernard Herrmann szerezte áriát). Azért létezik egy – talán nem annyira ismert – *beteljesedett* változat is, Ernest Reyer komponálta 1890-ben.

kívül bizonyíthatóan megfordult még Nietzsche kezében a *Feljegyzések a holtak házából*, a *Megalázottak és megszorítottak*, az *Ördögök* (mind franciául) és egy kisebb német nyelvű novellásgyűjtemény. Tud a *Bűn és bűnhődés* francia és német fordításairól. Közvetlenül nem alátámasztható, de az *Antikrisztus* és előmunkálatainak, valamint a *Zusammenbruch* előtti utolsó év (1888) hátrahagyott fragmentumainak szoros szövegközeli olvasata erősen valószínűsíti, hogy a filozófus ismerte a (francia) *Félkegyelműt* is. Dosztojevszkij Nietzsche számára a rendelkezésére álló „legértékesebb pszichológiai anyag”,²⁷⁰ megtisztítja a kereszténységet mindazoktól a történeti stb. esetlegességektől, melyek lerakódtak rá, s tisztán lelki állapotként ábrázolja azt.²⁷¹ Nietzsche, a kalapáccsal filozofáláson túltekintő historiográfus-genealógus Nietzsche, nagyon jól tudja, hogy olyasmi, mint a kereszténység nem létezik; vagy csak elképesztően holisztikus absztrakcióként, melynek történetietlensége a Napnál is világosabb. A pszichológus Dosztojevszkij a de- és ahistorizálás eszköze, a kereszténység mint *Zustand des Herzens* felmutatásának nagy lehetősége. „Elvégre én vagyok a kereszténység első pszichológusa”.²⁷² A tisztán pszichológiai affektusai értelmében felfogott kereszténység mint – Nietzsche szerint – nihilizmus tanulmányozása a filozófus kései gondolkodásának központi vagy központivá váló elemeihez kapcsolódik, a radikalizálódó kereszténységkritikához és a vele szorosan összefüggő nihilizmuskoncepcióhoz, illetve genealógiai programhoz. A pszichológiát mint olyant pedig igen tágan értelmezte Nietzsche, egyfajta életbölcsességként, mely az emberi természet intuitív, közvetlen megértésén alapul, „s ezzel akarta felváltani azt a filozófiát, amely az ő szemében nyilvánvalóan csődöt mondott

270 Levél G. Brandesnek 1888. nov.20-án, KSB, VIII. 483.o.

271 „A fiatal Lukácstól Bergyajeven át Bahtyinig megannyi Dosztojevszkij-értelmezés szerzője szögezte már le, hogy Dosztojevszkij regényeiben a történeti intézményi világ legfeljebb háttereként szolgál annak a >>lélekvalóságnak<<, melynek >>nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, melyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták<<. Az ember számára, >>ha igazán igazi ember<<, itt egy út van kijelölve: >>kiemelkedni minden szociális determináltságából, eljutni a konkrét lélek konkrét valóságába<<.” Tallár (2006), 758.o. Erről van szó, a fiatal Lukács előtt.

272 KSB, VIII. 482.o.

(...), elszakítván az eleven élethez fűződő utolsó szálait, egy idealista erkölcsi szimbolikával helyettesítve az életet.”²⁷³

Nem felsorolásszerűen és nem sematikusán semmi sem ilyen egyszerű. Mindjárt itt van pl. az imént idézett J. Davidov gondolatmenetének a folytatása: problematizálja a nietzschei pszichológia életfogalmát, mert az úgymond „lemondott a pszichológiáról a brutálisan naturalista módon értelmezett fiziológia javára”.²⁷⁴ Ezzel máris egy itt most még csak vázlatosan sem ismertető vita kellős közepébe cseppentünk: mennyiben redukálódik a pszichológia nietzschei felfogása a fiziológiára? Két megjegyzést tennénk csupán. Egyrészt *művészetpszichológiai és esztétikai szempontból kifejezetten érdemes Heidegger interpretációját választani kiindulópontul, melyhez mérten viszonylag áttekinthetővé válnak a főbb álláspontok.* Elsősorban a kétkötetes monográfia első nagyfejezetére, az 1936/37-es előadásokból felépülő *Der Wille zur Macht als Kunst* gondolunk, s ebből is mindenekelőtt a *Tragédia születését* a kései művészetfilozófiai töredékekkel és a fiziológiai perspektívával összekapcsoló két alfejezetre: *Die fünf Sätze über die Kunst, Der Rausch als ästhetischer*

*Zustand.*²⁷⁵ Másrészt messzemenően nem értek egyet Davidovval, miszerint Nietzsche végső,

273 Vö. Davidov (1983), 156.o.

274 Uo.

275 Heidegger (1961), I. 11-254.o., ill. 82-91., 109-126.o. Heidegger egyik legfontosabb mondanivalója: noha Nietzschénél a művészetpszichológia és mámoreesztétika valóban fiziológiai fundáltságú, s az esztétika mint alkalmazott fiziológia jelenik meg, ám ez a fiziológia nem valamiféle önálló és végső alap. Mindez természetesen szervesen kapcsolódik a második tézisünkben már felvillantott heideggeri törekvéshez, mely menteni igyekszik az örök visszatérés gondolkodóját a biológista olvasat veszélyeitől (s megidéztek Kofman haragját is, aki szerint így csak másképp sikerült elveszejteni Nietzschét, még jobban beillesztve őt a nyugati metafizika történetébe). A nietzschei fiziológia heideggeri interpretációjából meghatározónak érzem a következő két részletet: „Wenn Nietzsche Physiologie sagt, meint er zwar in der Betonung den Leibzustand, aber Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches, also auch Sache der >>Psychologie<<.” (uo.114.o.) „Wir >>haben<< nicht einen Leib, sondern wir >>sind<< leiblich. Zum Wesen dieses Seins gehört das Gefühl als das Sichfühlen.”(uo. 118.o.) Ez az énértet semmiképpen sem nevezhető minden további nélkül felszabadító-emancipatorikus jellegűnek, bármennyire is hinni próbáltak ebben egyes '68-as nietzscheánusok. Különösen nem annál a Colli által is hangsúlyozott ezoterikus Nietzschénél, aki az akarat könyörtelen kritikusa. Miként Bacsó Béla kiemeli: „Nietzsche tragikus gondolkodásában az újkori tudatfilozófia *átfordul*, vagy másként fogalmazva distanciálódik, eltávolódik

megmásíthatatlan szava a fiziológiai redukcionizmus lenne. És hát van-e egyáltalán

Nietzschének végső, megmásíthatatlan szava?

Éppen ez az – a legnagyobb gond a nietzschei pszichológia esetében is Nietzsche szava (Heidegger nevezetes, dolgozatunkhoz mellékelt tanulmánycímével szólván: *Nietzsches Wort*), a megszólalás módja, egyáltalán: a filozofálás módja. Nem egyszerűen a stílus, ama híres töredékes írás,²⁷⁶ a retorika sokat tárgyalt kérdéseire utalunk, vagyis nem arra, ahogy *szó szót követ* Nietzschénél. „Inkább arról van szó, hogy ebben a szerzőben mindig az egyik erőből fakad a következő, tehát nem egyszerre volt író és zenész, költő és filozófus, alkotó ember és elméletalkotó stb., mint megannyi művész, hanem mint író volt zenész, mint költő volt filozófus, s mint alkotó ember volt teoretikus. Nem az egyiket gyakorolta a másik mellett, hanem úgy gyakorolta az egyiket, hogy *közben* a másikat valósította meg” – írja találóan Sloterdijk. Nietzsche pszichológiáját illető végkövetkeztetése: „ő az első filozófus, aki mint

önmagától, melyet a nihilizmusban mint legvégső állapotban elért. Itt jelentkezik Nietzsche *ezoterikus* tana, amely nem pusztán tagadásként válaszol az eddigire, hanem éppen az eddigi gondolkodás akaratlan átfordulásával: >>Hiszen egyáltalán nincs is akarat<< (...) E megfogalmazást követve az értelmezés egy bizalmatlansággal élő tevékenység, ez a bizalmatlanság – miként Holger Schmid kifejtette –, egy növekvő nyitottság a testszerű és affektusbeli létezés irányában, tehát egy esetenként fájdalmas lebontása ez a szubjektum által projiciált egységes >>horizontvonalnak<<.” Bacsó (1995), 130.o. A kései Nietzsche művészetfiziológiai töredékeinek programszerű, szisztematikus jelentőségére elsőként Montinari hívta föl a figyelmet, s a 'Physiologie der Kunst' címszavát felvette az olyan nagy témák mellé, mint a hatalom akarása, ugyanannak örök visszatérése stb.

Napjaink szisztematikus esztétikáján belül izgalmas aktualitást kölcsönöz a művészetfiziológiának R. Shusterman *Pragmatista esztétikája*, s azon belül a szomaesztétika elgondolásának felvázolása. A kedvteléssel olvasott könyv végén különös hiányérzetem támadt: Nietzsche mintha Schusterman sajátos vakfoltja lenne, mindenestre alig került elő az érzéki tudás baumgarteni elméletétől a test foucault-i ontológiájáig – és tovább – ívelő nagyszabású áttekintésben.

276 „Nietzsche töredékünkben mégis eltörli a >>kit?<<, megszünteti az értelmező szubjektum autoritását, az értelmezést csak mint az értelmezés alany és határozó nélküli, semleges kifejlését ismeri el, mely nem cselekvő, hanem affektus jellegű, ezért Nietzsche megtartja a >>létezés<< (Dasein) fogalmát, amely – helyesbít azonnal – *lét* (Sein) nélküli” – idézi Blanchot *Nietzsche és a töredékes írását* Bacsó (1995), 130.o. Nagy hatással volt a Nietzsche-élmény arra a blanchot-i 'negatív esztétikára', melyet Németh Marcell így összegez: „Blanchot célja az volt, hogy az irodalmi mű hagyományos eredetmítoszait (szerző és befogadó) felcserélje az irodalmi tér (a mű létrejötte és működésbe lépése) leírásának 'szigorú tudományával'. Blanchot esztétikája minden tekintetben negatív esztétika: a művet elhatárolja a szerzőtől (az intencionalista elméletek pszichologizmusa), az olvasótól (a recepcióelméletek historizmusa), a szövegtől (a különféle strukturalizmusok objektivizmusa), sőt magának a műnek az esszencializmusától is (a mű mint valaminek a megvalósulása, mint esemény vagy ergon). A művet az írás >>elragadtatottságának<< tapasztalata felől kell megközelíteni.” Németh M., kézirat.

filozófus válik pszichológussá”.²⁷⁷

Mindenesetre Nietzsche-nek a filozófus-pszichológusnak az *első szava* Dosztojevszkijről a *L'esprit* kapcsán hangzik el. Második Dosztojevszkij-olvasmánya, közvetlenül a *L'esprit* után 1887.február-márciusában, a *Souvenirs de la maison des morts* (*Feljegyzések a holtak házából*).²⁷⁸ A két kötet hatástörténetileg összekapcsolódik: befolyásuk jól kiolvasható a '87 februári levélbeszámoló utáni első Nietzsche-mű, *A morál genealógiájához* gondolatvezetésében – az önismeretről és a *ressentiment*ről, a rossz lelkiismeretről, a bűnöző pszichológiájáról és általában a büntetőrendszerről vallottakban.²⁷⁹ Nagy különbség mutatkozik viszont a szöveghűségben: míg a *Souvenirs*-t az orosz eredeti többé-kevésbé pontos fordításának szokás tartani, addig a *L'esprit*-t, mint többször felhívtuk rá a figyelmet, nem. Ennek lehetséges hatástörténeti vetületeként említettük a *L'esprit* csak a francia változatban létező 'átvezetésének' feltételezhető lecsapódását a *Hajnalpír*

Vorredejében. További – a szó szoros értelmében – adalék a *gnóthi szeauton* és kritikájának

277 Sloterdijk (2001), 26., 68.o. Távoli analógiát mutat ezzel Serasevszkij ún. abszolút emlékezetének szinesztézikus jellege; a tökéletes bevésődést épp a szinesztézia segítette elő: „Szavakat hallva vagy látva szint és ízt, néha még fájdalmat is érzékel[t]”. Draaisma (2003), 66.o.

278 Dostoievsky (1886c).

279 Nietzsche, mint fentebb jeleztük, publikált műveiben ekkor még nem nevesíti az író. Ám nemcsak a tematikus és olykor megfogalmazásbeli analógiák, a hátrahagyott vázlatok, jegyzetek, a levelezés világítanak rá a hatásösszefüggésre, hanem majd a *Bálványok alkonyában* a 45. passzus nyílt és rajongó vallomása. Ld. KSA, VI. 146.o., *Ex Symposion* (1994), 30.o.

A Dosztojevszkij-befolyás mértékéről, sőt minémiségéről természetesen koránt sincs konszenzus. Az egyik póluson mondjuk Luft és Stenberg helyezhetőek el, akik szerint evidens a kései Nietzsche mint szerző arrogáns autonómiája. Így amit konkrétan még a *L'esprit* és a *Hajnalpír Vorredeje* kapcsán állítanak – a régi, nietzschei bor új, dosztojevszkiji palackba kerül –, könnyen extrapolálható: „There is nothing in the *content* of the preface which should surprise us. It is typically, almost quintessentially, Nietzschean. (...) What sets part from his other work, however, is its tone, its images, and its style, much of which can be traced to Dostoevsky. (...) He found a new Dostoevskian bottle in which to pour his vintage 1881 Nietzschean wine.” Luft-Stenberg (1991), 460.o. A másik póluson pl. Müller-Buck található: szerinte Nietzsche direkt azért húzza ki az író nevét a *Genealógia* végső szövegvariánsából, nehogy kiderüljön az átvétel *L'esprit*-ből. A Müller-Buck tanulmány vége pedig – teljesen jogos – polémia C. P. Janzcal, aki a hetvenes években úgy vélte, Dosztojevszkij nem gyakorolt mélyebb hatást Nietzsche-re. Többen – Miller, Müller-Buck stb. – kiemelik azt az analógiát, mely a *L'esprit* „második részének”, vagyis a tulajdonképpeni *Egérlyuk*nak a protagonistája, Ordinov valamint Nietzsche személyes életkörülményei között húzódik: két antihős par excellence, némi örökséggel-nyugdíjjal, mely lehetővé teszi a visszavonulást a hivatali-akadémiai teendőktől, s garantál egy független, de igencsak szerény és izolált egzisztenciát gyakori költözéssel, olykor fűtetlen albérletekben. Egészen más hangsúlyt nyernek így a már idézett vallomás Overbecknek: „*Der Instinkt der Verwandtschaft* (oder wie soll ich es nennen?) sprach sofort“.

beépítése.²⁸⁰ E (tehát beillesztett, az orosz eredetiben nem szereplő) szövegrésznek kulcsjelentőséget tulajdonít Nietzsche, s a Dosztojevskij tulajdonképpeni felfedezéséről beszámoló levelekben²⁸¹ úgy véli, miszerint erről, vagyis az apollóni tan tagadásáról szól a regény, illetve „második része”.²⁸² A fordítók torzításai nemcsak betoldásokban, hanem kihagyásokban is megnyilvánulnak. Pl. a kristálypalota oly központi motívumát egy kivétellel mindenholnan ’elhagyták’, az egyetlen meghagyott helyen *le Temple de Bonheur* lett belőle, teljességgel eliminálva minden vonatkozást az 1851-es londoni világkiállításra épült Crystal Palace-re, illetőleg Csernyisevskij *Mi a teendő?*-jére.²⁸³

A Nietzsche által olvasott következő Dosztojevskij-kötet, Overbeck ajánlására, 1887. március elején: *Humiliés et offensées (Megalázottak és megszorítottak)*.²⁸⁴ Hogy miként olvasta? „[M]it dem größten Respekt vor dem Künstler Dostoiewsky.”²⁸⁵ Az *Humiliést* példázatosan pontos fordításnak tartják, azonban explicit hatást nem gyakorolt a Nietzsche-œuvre-re. A negyedik könyv, 1887. március végén, fordulópontot jelöl: Goldschmidt német nyelvű válogatásán és fordításán²⁸⁶ jócskán felpaprikázódik a filozófus; ezen túl franciául

280 „>>Connais-toi.<< – Non, il n’est pas bon à l’homme de se connaître lui-même”. Dostoievsky (1886a), 155.sk.o. Az odúlakó inasát egyébként Apollónnak hívják, ami csak felerősíthette Nietzschében azt az érzést, miszerint a regényben az apollóni explicit kritikájával van dolga. Az egyre inkább Dionüszosz isten utolsó tanítványává váló filozófus saját ezoterikus – ui. akaratellenes, nem pedig exoterikusan akaratpárti – tana a megfelelő gondolatokkal is találkozhatott: „Hiszen ha tudni akarja, voltaképpen nincs is akarat!” dosztojevskij (2001), 33.o.

281 KSB, VIII. 28., 41.o.

282 Ld. a 72. l-j-et.

283 Dostoievsky (1886a), 183.o. Luft és Stenberg ugyanakkor rámutatnak: a francia fordítók mintha fourier-i reminiscenciákat hordoznának, Fourier ugyanis előszeretettel beszél *temples de bonheur*ről. Luft és Stenberg (1991), 446.sk.o.

284 Dostoievsky (1884b)

285 KSB, VIII. 42.o.

286 Dostojewskij (é.n). A felpaprikázódás okának kegyetlen megfogalmazása ott a Heinrich Köselitznek (alias P. Gastnak) címzett 1887.márc.27-i levélben: „die Franzosen übersetzen delikater als der greuliche Jüd Goldschmidt (mit seinem Synagogen-Rhythmus)”. KSB, VIII. 50.o. Nem, Nietzsche egyáltalán nem antiszemita bölcselelő, sőt. Olyannyira nem az, hogy első tézisünk kibontása során példák sokaságával demonstrálhattuk egyre hevesebb filozemitizmusát, melynek végpontját az elboruló elméjű ’Nietzsche-Caesar’ ’rendelete’ jelöli ki – az összes

keresi Dosztojevszkijt, s mint fentebb fogalmaztunk: francia-ország kezd válni. 1887. május közepén már tud a *Bűn és bűnhődés*ről, és annak Carl Bleibtreu-féle értelmezését csepegteti – ez világos az Overbeckkel folytatott levelezéséből.²⁸⁷ Hogy pontosan melyik fordításhoz jutott hozzá, s egyáltalán hozzájutott-e, az kérdéses.²⁸⁸ Nem tudni, olvasta-e valaha a regényt; a levelekből csak annyi derül ki: hallott róla. A leveleken kívül, a kétféle említésen kívül sehol

antiszemita azonnali agyonlövéséről. Olyannyira nem antiszemita, hogy a – Gast-levél közvetlen környezetében maradván – következő episztola a hírhedt lipcsei zsidófalónak, T. Fritschnek megy, akit Nietzsche elküld a búsba, amiért antiszemita irodalommal traktálja. „Und zuletzt, was glauben Sie, das ich empfinde, wenn der Name *Zarathustra* von Antisemiten in den Mund genommen wird?” Uo. 51.o. Teljességgel igazat adunk Csejtei Dezsőnek: Nietzsche anti-antiszemita gondolkodó. Ld. Csejtei (1993), 119.o. Arról sincs szó, hogy Nietzsche magánemberként lett volna antiszemita, leképezve azt a manapság viszonylag elfelejtett, azonban a XIX. sz-i Közép-Európa 'jobb köreiben' korántsem ismeretlen modellt, miszerint nyilvános nézeteinkben és viselkedésünkben toleránsnak és nyitottnak kell bizonyulni, ámde a magánszférában megengedett a tartózkodás vagy annál több is (sokkal ismertebb – és minden bizonnyal elterjedtebb – volt és maradt az ellenkezője: az elvi antiszemitizmus összeegyeztetése a kivételekkel). A saját családi és tágabb környezetének *társasági antiszemitizmusát* is mélyen megvető Nietzschének soha semmiféle gondot nem jelentett érintkezni Georg Brandes-szel; és jó darabig Paul Reével sem, amikor meg már igen, akkor annak nem Reé származása volt az oka. Akkor hát mire föl az ominózus levélrészlet? Nem, nem az a helyzet, miszerint Nietzsche Auschwitz előtti írástudó, s ezért. Inkább a nietzschei írásmód és írásáradás egy, az első tételben már szintén jelzett sajátossága érvényesül: a belső cenzúra hiánya, az ilyen értelemben féktelen szövegáradás, mely nem feltétlenül párosul terjedelmi féktelenséggel. Ebből kiindulva mintha távoli rokonságot lehetne kimutatni a nietzschei nyelvhasználat, illetve a terjedelmileg is féktelenebb sade-i és a dosztojevszkiji prózanyelv között. Némelyek alapvető gondolkodói-alkati rokonságot is fölfedezni vélnek, miként azt Nordau, majd *A felvilágosodás dialektikája* az előbbi kettő – Nietzsche és Sade –, Brandes pedig az utóbbi kettő – Sade és Dosztojevszkij – vonatkozásában tették. Brandes hivatkozási alapja a híres ősforrás, Turgenyev Sztrahovhoz írt levele, ld. Brandes /1895/, 317., 335.o.; Brandes Nietzschének is fölveti az analógiát, aki – a fentebbiek alapján aligha meglepő módon – így válaszol: Dosztojevszkijről írott szavainak feltétlenül igazat adok, ugyanakkor ő a legértékesebb pszichológiai anyag, akit csak ismerek. Vö. Czeglédi (1995), 113.skk.o.

Szerintünk Sade-Dosztojevszkij-Nietzsche egybevetése kudarcra ítélt próbálkozás – no nem azért, mert elfogadjuk a féktelen szövegáradás azon értelmezéseit, melyek törlik a szerzőiség problémáját, s az így-úgy 'radikalizált', 'továbbgondolt' vagy egyszerűen csak dogmatizált *szerző halála* jegyében a szövegnek a szerzői szubjektum fölötti végső uralmát állítják, hanem mivel Nietzsche, Sade és Dosztojevszkij láthatólag, sőt olvashatólag nem ugyanazt *gondolták*. Ami persze nem zárja ki, hogy pl. sokszor ugyanabban a morálfilozófiai paradigmában gondoltak egészen mást, akár homlokegyenest mást. Figyelemre méltó Schröder meglátása: a 'vagy teizmus, vagy amoralizmus' kizárólagosságának nihilizmusát, teisták és ateisták morálfilozófiai közösségének elvetését hangsúlyozza, mely szerinte egyaránt jellemző Sade-ra, Dosztojevszkijre vagy Adornóékra. *A felvilágosodás dialektikája* (s áttételesen Nietzsche) azt is megkapja Schrödertől, hogy a fény századának morálfilozófiai

semmi nyom.²⁸⁹ Annál több a *Possédésről (Ördögökről)*,²⁹⁰ melyet valamikor 1887 végén (Müller-Buck) vagy 1888 elején abszolvált; ez az egyetlen Dosztojevszkij-regény, melyről részletes Nietzsche-jegyzetek maradtak fent – ennek szenteljük majd a következő, záró alfejezetet. Az *Ördögök* az utolsó, Nietzsche által bizonyosan olvasott Dosztojevszkij-mű – mármint a filológiai közmegegyezésből kiindulva. A filológusok ugyanis különféleképp ítélik meg, olvasta-e Nietzsche *A félkegyelműt*.²⁹¹ E sorok írója majdnem bizonyos benne: igen. Kétségtelen: egyetlen művében, levelében és a hagyatékban sem említi, nem maradtak hátra jegyzetek sem. Dehát kizáró ok-e ez? Leginkább az utal *A félkegyelmű* elolvasására, hogy 1888-ban Nietzsche többet használja az Idiot kifejezést – illetve képzett alakjait –, mint korábban bármikor, ráadásul kifejezetten miskini értelemben.²⁹²

erozivitását kiemelő tézise 'provinciális', hiszen megfélelkezik Ábrahámról és a preszókratikus, szofista morálkritikai hagyományról. Schröder itt – minden jogos részletmegjegyzése ellenére – mintha szeme előtt tévesztené, hogy a felvilágosodást mennyire visszamenőlegesen értelmezik Adomók (miként az áttételesen előfutárként felfogott Nietzsche is). Schröder (2005) 137., 162.sk.o. 287 KSB, VIII. 74.sk.o.

288 Két átültetés is szóba jöhet: a német *Raskolnikow* (Dostojewskij /1882/), ill. a *Crime et châtiment* (Dostoievsky /1884a/, 1887-ben már a 4. kiadás!)

289 A magunk részéről valószínűtlennek tartjuk, hogy Nietzsche bele sem olvasott a regénybe, melyet a másik vagyis 1888. októberi levelében Dosztojevszkij főművének (Hauptroman) nevezett. KSB, VIII. 451.o. Ez a titulus egyébként rávilágít arra, hogy Nietzsche minden emberi számítás szerint hírért sem vette a *Karamazov-testvéreknek*.

290 Dostoievsky (1886b)

291 Dostoievsky (1887)

292 Az 'Idiot' és képzett alakjai az egész életműben és a hagyatékban 38-szor tűnnek fel, ebből 33-szor 1888-ban.

Jézushoz mint miskini 'idiótához' ld. Nietzsche (1993), ill. 41.sk.o., KSA, VI. 199.o., valamint a hagyatékból KSA, XIII. 237.o.: „Typus Jesus”, bizonyos epileptoid neurotikusoknál jellemző visszamaradt gyermekiség.

Benz stb. nyomán Müller-Buck *A félkegyelműt* tartja a Nietzschei pszichológia egyik legfontosabb forrásának: belőle merítve Nietzsche *qua* a 'kereszténység első pszichológusa' az evangéliumi torzítások előtti megváltó

pszichológiáját tárhatta fel. Miller szerint viszont ehhez nem *A félkegyelmű*, hanem az *Ördögök* a kulcsmű.

A filozófus alaposan kijegyzetelte a regényt – a felnőtt, érett gondolkodó kevés más irodalmi műről készített ilyen részletes kivonatot. Huszonegy különálló, egymást követő bejegyzés, olykor csak három szó, de van, hogy három teljes oldal, összességében tizenháromoldalnnyi – franciából németre fordított vagy franciául hagyott – idézet, tartalmi-gondolati összefoglalás, hozzáfűzött észrevétel maradt az érdeklődő utókorra.²⁹³ De az utókor sokáig nem érdeklődött. Olyan nagyon nem. Nem is csoda. A *Bési*-jegyzetek a hagyaték részét képezik, márpedig utóbbi hírhedt hosszasan rendezetlen sorsáról. Ráadásul a hagyatékon belül is különösen kényes helyen bukkanhatunk rájuk: valamikor 1887. novembere és 1888. márciusa között járunk, nem túl messze egyéb olvasmányjegyzetektől (Baudelaire, Tolsztoj, Renan, Constant, Wellhausen stb.), az állítólagos főmű, *A hatalom akarása* vázlatai, jegyzetei közt, vagyis a kései *opus magnum*má hamisított töredékek kellős közepén. Eltartott egy darabig, amíg a múlt század hatvanas éveitől a már többször hivatkozott két olasz germanista rendet vágott a hagyatéki szövegek sűrűjében, s megszületett a 'Colli-Montinari', vagyis az első *redlich* kritikai Nietzsche-összkiadás. Sietve hozzáfűznénk: a Dosztojevszkij-kiadás sem volt éppen egyetlen, megszakítások nélküli diadalmenet – pl. az *Ördögök* egyik központi jelentőségű fejezete, a *Tyihonnál* csak a húszas években jelent meg, s a regénybe illesztése azóta is vitákat vált ki; a Nietzsche által olvasott Derély-fordítás problémáira pedig hamarosan kitérünk.

A nietzschei *Bési*-jegyzetek tulajdonképpeni vizsgálata az ezerkilencszázhetvenes-nyolcvanas

293 KSA, XIII. 141-153.o. A kritikai összkiadás a *W*-sorozatból (*Heft*e aus der *sogenannten Umwertungs-Zeit*) a *W* II 3 belső jelzettel látja el azt a fóliófüzetet – KSA, XIII. 11 –, ahol a 21 bejegyzés – KSA, XIII, 11 [331-351] – található. Ld. KSA, XIV. 30.o. A filozófus az *Ördögök*-jegyzetek élére az orosz cím francia átírását helyezi: **Bési**. KSA, XIII. 141.o., a nietzschei kivonatokra hivatkozva mi is így járunk el.

évek fejleménye; két kutató neve fémjelzi: C. A. M i l l e r é és J. D a v i d o v é.²⁹⁴ Rengeteg minden köszönhető nekik, elsősorban is a tényleges szöveg voltaképpeni elemzése. E l e m - z é s ü k k e z d ő p o n t j á t m i n d k e t t ő j ü k n é l a n i h i l i z m u s n i e t z s c h e i t e m a t i k á j a é s *A hatalom akarása* mint tervezett mű jelöli ki. Már a tanulmánycímek is beszédesek: *The nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's notebooks* [A nihilista mint Kísértő-Megváltó: Dosztojevszkij 'emberistene' Nietzsche jegyzeteiben] (Miller), illetve *A nihilizmus kétféle felfogása. Dosztojevszkij és Nietzsche* (Davidov). Miller rögtön tanulmánya első mondatában értelmezi a címet, és egyben felvázolja tézisé: Alekszej Nyilics Kirillov a leginkább nietzscheánus Dosztojevszkij-hős, az orosz író 'ateista' antihősei közül ő jeleníti meg, ő fogalmazza meg a legklasszikusabb nietzschei módon – a nietzschei kísértést. Kirillov alakja nem merül ki az istenember tagadásában; Dosztojevszkij figurái közül talán ő foglalkozik a legtöbbet a posztkeresztény ember megváltásával, az 'Isten nélküli kereszténység' és az 'emberisten' kihívásaival. A Kirillovra fókuszáltság – a maga összes előnyével és hátrányával – meghatározza a Miller-tanulmány szinte bármely lényegi megállapításának látószögét. Így pl. amikor megtudjuk, hogy a *Bési*-jegyzetekkel addig – 1975-ig! – senki nem foglalkozott, akkor a következőkről szerzünk tudomást. Bár már rengetegen (Bergyajev, Vjacseszláv Ivanov, Schubart stb.) felismerték az eszmei és megfogalmazásbeli hasonlóságot a kirillovi emberisten és a nietzschei Übermensch között – hozzátéve: előbbi utóbbi megelőlegezéseként és cáfolataként is fölfogható –, ám senki nem vette figyelembe, hogy Nietzsche részletesen kivonatolta a regényt, s jegyzeteiből kiderül milyen nagy mértékben foglalkoztatták őt

Kirillov gondolkodásának bizonyos aspektusai.²⁹⁵

294 Miller (1975), Davidov (1983). Utóbbi első megjelenése: ДАВЫДОВ (1981). Davidov tanulmányának rövidített, újraértelmezett, a Nietzsche-jegyzetek oroszra fordításával bővített változatát ld.: ДАВЫДОВ (1990).

295 „This notion that Kirillov and his >>idea<< can be understood as Dostoevsky's anticipation and repudiation of the Nietzschean >>Übermensch<< has been advanced by various critics and commentators. But it has not been heretofore generally recognized that Nietzsche not only read the *Possessed* in its entirety in

Davidov közvetlenül nem reflektál vagy hivatkozik Millerre, de mondanivalója egyetlen implicit vita az amerikai kutatóval: a nihilizmus egyetemes jelentősége és tétje iránt érdeklődő német filozófus igazi hőse Sztavrogin.

„És éppen Nyikolaj Sztavrogin, >>a svájci Uri kanton polgára<< figurájának köszönhető, hogy a nihilizmusnak a regényben vizsgált problematikája az első pillanattól fogva túlnő regionális határain, megszabadul egyéb helyi korlátoktól is, s pszichológiailag megtisztított formában jelenik meg (...). Ezt a körülményt igen pontosan észrevette Nietzsche, aki éppen Sztavrogin figurájára összpontosította figyelmét (...), s megérezte, hogy Sztavrogin Dásához írott levele foglalja össze az *Ördögök* filozófiai tartalmát – nem véletlen, hogy ezzel kezdte a regény kivonatolását és csaknem teljesen kimásolta (...). Ez a tény egyébként előnyösen megkülönbözteti Nietzschét mint filológust Dosztojevszkij regényének sok későbbi kutatójától”.²⁹⁶

Davidov némely szempontból alaposabb és gondosabb filológus – noha állandóan kikandikál nála az ideológiai lóláb²⁹⁷ –, mint Miller. Pl. Davidov alaposan eltöpreng a jegyzetanyag egyik

French translation, but excerpted a series of passages and fragments which reveal he took specific interest in certain aspects of Kirillov's theorizing.” Miller (1975), 169.o.

296 Davidov (1983), 161.o.

297 Tisztában vagyunk vele, hogy nincsen lóláb ideológia nélkül és vice versa; s persze az ideológiamentesség is: lóláb. A Davidov-cikk végén akad egy rövid, pár soros vörös fark is – „a burzsoá Nyugat kultúrájában, melynek az állammonopolista kapitalizmus az alapja, van valami, ami újra és újra kiváltja benne a nietzschei amoralizmus és nihilizmus iránti >>vonzalmat<<” stb., Davidov (1983), 178.o. –, ámde lólábon némileg mást értünk. A lóláb végigdobog a Dosztojevszkij-Nietzsche komparatistikán: soha nem bízza az olvasó belátására a számvetést és az esetleges ítéletalkotást, hanem még az adott szövegben jól fenéken billenti vagy az író, vagy a filozófust. Davidovnál „a vulgár-naturalista redukcionizmusban” vétkes, hangsúlyozottan német filozófust – hát Nietzsche maga ezt egész másképp látta!; Davidov néha már-már Noltéra emlékeztet a német kötődés kiemelésével, csak azt ellenkező előjellel látja el –, akivel szemben Dosztojevszkij egyetemes erkölcsisége áll. Figyelemre méltó eltolódás: a nagy hatású korai összevetések (Brandes, Sesztov) Nietzsche fölényét vélik megállapítani Dosztojevszkijjal szemben, majd az első világháború után fordult a kocka, s a legjelentősebb teljesítmények (Schubart, Rehm stb.) egyértelműen Dosztojevszkijt részesítik előnyben. Természetesen nincs két ugyanolyan lóláb, de különbségeik eltéréseként, a *végbeszéd* eltéréseiként értelmezhetőek. Valahogy úgy, ahogy Derrida értelmezi az apokaliptikus-eszkatologikus beszédmódot – „Nem vagyok biztos abban, hogy van egyetlen alapvető *jelenet, szcena, egyetlen* nagy paradigma, amelyhez (ha bizonyos eltérésekkel is) valamennyi eszkatologikus stratégia igazodnék.” –, illetve belső differenciáit: „De vajon ezek a különbségek nem úgy méretnek-e meg, mint eltérések annak az alapvető *Stimmung*nak a tonalitásához képest, mely jól áthallik a sok tematikus változatban?” Derrida-Kant (1993), 72., ill. 67.o. Persze csakis egyetérteni tudok Balassa Péter idevágó bírálatával: Derrida félreérti az apokaliptikát – az apokaliptikus egykoron ugyanis a lehető legjobb hír, „nem a végső semmi, hanem apokatasztázisz vagy legalábbis ennek reménye”, noha „a 'lesüllyedt' populáris kultúrában nagyon is élt már évezredek óta szívósan az apokaliptikának ez az értelemmódosulása” (értsd: a ma elterjedt értelme). S a végbeszéd radikális derridai megkérdőjelezése azt a veszélyt hordozza, hogy maga válik igazi végbeszédé, mely után lehetetlenné válik bármifajta megértés. Vö. Balassa egész tanulmányával (*Végül is: lehet-e beszélni a végről?*), különösen Balassa (1995), 18.skk.o., 22.sk.o.

Önálló elemzés tárgya lehetne a szovjet vég és a davidovi lóláb bonyolult kapcsolata. Még az érdeklődők fejében is mintha kissé elnagyolt kép élne a szovjet Nietzsche-recepcióról: többnyire csupán azt szokás tudni, hogy a húszas években a sztálini fordulatig, Lunacsarszkij stb. révén ez-az továbbélhetett az orosz ezüstkor Nietzsche-

legkülönösebb, általunk is tárgyalandó vonásán, melyet Miller meg sem említ: Nietzsche a kivonatolás során visszafelé halad, a regény végétől az eleje felé. Igaz, ami igaz: Miller viszont végigveszi a francia fordítás torzításait, illetve lecsapódásukat a Nietzsche-jegyzetekben; ezen túlmenően pedig értelmezi a kivonatok lapszusait és kihagyásait. Az alábbiakban táblázatba foglaltuk a jegyzeteket (a baloldali oszlop rubrikáiban, saját fordításban) és referenciaszövegeiket az *Ördögökből* (a jobboldali oszlopban, a sztenderd magyar fordítás²⁹⁸ oldalszámával). Ha nincs számottevő eltérés a referenciaszövegtől, akkor azt a baloldali oszlopban még egyszer nem tüntetjük föl; aláhúzással jelöltük a szavak és kifejezések különbségeit, és dőlt betűvel a saját megjegyzéseinket. Megismételnénk: vállalkozásunk nem mikrofilológiai igényű oknyomozás – már csak azért sem, mert nem állt rendelkezésünkre az 1886-os Derély-fordítás.

<p>Bési (<i>francia átírással oroszul</i>)</p> <p>I. 11 [331], KSA XIII, 141.o.</p> <p><i>Colli-Montinari: Sztavrogin Darja</i></p> <p><i>Pavlovnának címzett búcsúlevele</i></p> <p><i>Már Davidov is (közvetve, nem Colliékkal vitatkozva): nem, hanem Sztavrogin öngyilkosság előtti búcsúctilje.</i></p> <p><i>Nyilvánvalóan utóbbi a helyes.</i></p>	<p>727 „Változatlanul senkit sem okolok”</p> <p>vagy</p> <p>730 „Ne okoljanak senkit”</p>
<p>II. Uo.</p>	<p>727 „Az én vágyaim túlságosan erőtlenek, nem tudnak vezérelni”</p>

lázából; esetleg még annyit, hogy a glasznosztj előkészítette a mai, csak a száz évvel ezelőttihez mérhető divathullámot. Nos, az eseménytörténet és politikatörténet ilyen szempontból használhatatlan; a davidovi filológiai teljesítménynél nem arról van szó, hogy a politikai nyitást követte volna a szellemi – a tanulmány első, orosz nyelvű változata 1981-ben jelent meg –, de még csak az ellenkezőjét sem állítjuk: nem hinnénk, hogy a szovjet Nietzsche-filológia fellendülése eredményezte volna Gorbacsovot.

298 Dosztojevszkij (2005).

<p>III. Uo.</p> <p><u>négateurs</u></p> <p><u>reményeikért</u> (<i>kiemelve</i>)</p> <p>hogy ilyen komolyan tudnak venni 1</p> <p><u>gyűlöletet!</u> (<i>hiányzik a magyar változatból!</i>)</p>	<p>Uo.</p> <p>„még a mi <u>nihilistáinkra</u> is haraggal tekintettem, mert irigyeltem őket a <u>reményeikért</u>”</p>
<p>IV. Uo. <i>Önálló mondat, kérdőjellel a végén, idézőjelben</i></p>	<p>Uo. „mire használjam fel ezt az erőt”</p>
<p>V. Uo. Hogy velük tartsak, abban nem a nevetségességtől való félelem akadályozott meg – <u>ezen túl vagyok</u> –, hanem a gyűlölet és a megvetés, melyet belém plántáltak.</p> <p>Bennem mégiscsak megvannak egy <u>homme, comme il faut</u> szokásai, és viszolyogtat a társaságuk.</p> <p><i>Idézőjelben</i></p>	<p>Uo. „én nem lehettem a társuk (...), de nem azért, mert félttem a nevetségéstől – én <u>sohasem ijedhetek</u> meg a nevetségéstől -, hanem azért, mert mégiscsak megvannak bennem a <u>rendes ember</u> szokásai, és undorodtam őtőlük.”</p> <p>Uo. „De ha jobban haragszom rájuk, és jobban irigylen őket, akkor talán csakugyan velük tartok.”</p>
<p>VI. Uo. <i>Idézőjelben</i></p> <p><u>tromperie</u></p> <p><u>hazugság</u></p>	<p>728 „de én félek az öngyilkosságtól, mert félek nagyvonalúságot mutatni. Tudom, hogy ez megint <u>csalás</u> lenne – az utolsó <u>csalás</u> a csalások végtelen sorában. De mi haszna becsapni magamat, csak azért, hogy megjátsszam a nagyvonalúságot?</p> <p>Méltatlankodás és szégyen bennem sohasem lehet; következésképpen kétségbeesés sem.”</p>
<p>VII. Uo.</p>	<p>726 „Azt is értse meg, hogy én nem</p>

	sajnálom, magát, ha hívom, és nem tisztelem, ha várom. Pedig hívom is, és várom is.”
VIII. Uo., KSA XIII. 142.o. <u>mellesleg</u> <u>mindezek a benyomások, ha egyáltalán fellépnek, ami elég ritka,</u>	727 „Én ugyanúgy, mint eddig is mindig, tudok kívánni jó dolgot cselekedni, és ettől élvezetet érzek; <u>ugyanakkor</u> kívánom a rosszat is, és ugyancsak élvezetet találok benne. De <u>egyik érzés is, a másik is változatlanul</u> mindig túlságosan sekélyes, nagyon erős pedig sohasem szokott lenni.”
IX. Uo. <i>Idézőjelben, franciául az egész mondat.</i> <i>Sztavrogin mint csónak; Blumenberg a hajótörés metafora nietzschei fordulatáról,</i> <i>ld. 173.sz. lj.</i> <u>débauche</u>	Uo. „Egy szálfán át lehet úszni a folyón, de egy forgácson nem.” „Kipróbáltam a nagy <u>kicsapongást</u> , és abban fecséreltem az erőimet; de én nem szeretem és nem akartam a kicsapongást.”
X. Uo. <u>Ha az ember (Dérély tünteti el a „bátyja” kifejezést) többé nem kötődik a hazájához [nicht mehr an sein Vaterland attachiert]</u>	728 „ <u>A bátyja azt mondta nekem, hogy az,</u> aki <u>elveszti a kapcsolatát a földjével,</u> az elveszti az isteneit is, vagyis minden célját.”
XI. Uo. (i) <i>Nietzsche kiemeli!</i> (ii) <u>Végülis csak áltatom magam, amikor így</u>	Uo. „Mindenről vég nélkül lehet vitatkozni, de énbőlőlem csak (i) <u>tagadás fakad, de minden nagyvonalúság és minden erő nélkül.</u> (ii) <u>Sőt még tagadás sem fakad.</u>

<p><u>beszélék.</u> (iii) <u>Jelenidőben és faible et mou.</u></p>	<p>Mindig minden (iii) <u>kicsinyes volt és bágyatag.</u>”</p>
<p>XII. Uo. A <u>nagylelkű Kirillovot egy gondolat győzte le</u></p> <p><i>A 'de' Nietzschénél hiányzik!</i></p> <p><u>Lelkének nagyságát</u> látom abban, hogy elvesztette a fejét.</p> <p><i>XII-t VI. folytatja!</i></p>	<p>Uo. „A <u>nagyvonalú</u> (<i>velikodusnij – ez az egyetlen pont, ahol a magyar fordítás komolyabban vitatható</i>) Kirillov nem bírta <u>elviselni az eszmét</u>, és – főbe lőtte magát; <u>de</u> én látom, hogy ő azért volt <u>nagyvonalú</u>, mert elvesztette a józan eszét. Én sohasem tudom elveszíteni a józan eszemet, és sohasem tudok hinni egy eszmében olyan mértékben, mint ő. Még elfoglalni sem tudom magamat egy eszmével olyan mértékben. Én soha, soha nem tudnám főbe löni magamat!</p> <p>Én tudom, hogy nekem meg kellene ölnöm magamat, el kellene törölnöm magamat a föld színéről, mint egy galád férget”</p>

<p>A nihilista pszichológiájához</p> <p>I. 11 [332], KSA XIII 142.o.</p> <p><i>Mottó</i></p> <p>a legtiszteletreméltóbb az emberben, Goethe nyomán: - - - <u>következetesség</u>, e</p>	<p>„Bármi legyen is – mondta ő [<i>értsd: Philo, a nevelő – Cz.A.</i>] –, akár az ész, akár az érzés, ami arra bír bennünket, hogy odaadjuk magunkat valakinek ... : ... a <u>határozottság</u></p>
---	---

<p>legtiszteletreméltóbb a nihilista sajátja.</p> <p><i>A Wilhelm Meister Lehrjahre</i></p> <p>„Entschiedenheit und Folge”-je helyett Nietzschénél „Folgerichtigkeit”</p> <p><i>A következetesség-mánia visszaköszön 11</i> [338] és [339]-ben is, no meg a 'beteljesedett nihilizmus' még tárgyalandó elképzelésében.</p>	<p><u>és a következetesség</u> a legtiszteletreméltóbb tulajdonsága az embernek.”</p> <p>(<i>Wilhelm Meister tanulóévei. VI.könyv: Egy széplélek vallomásai. Ford. Benedek Marcell, Bp., Európa, 1983, 458.o.</i>)</p>
<p>II. Egyértelműen kommentár. Uo., 143.o.</p> <p>Ebben az időben rábeszéli magát a kicsapongásra [<i>Sztavrogin – Cz.A.</i>]. Ne becsüljük alá az ebben rejlő logikát; filozófusnak kell [<i>lenni</i>], hogy megértsük. Az eszmék ámítások; az érzéki benyomások [<i>Sensationen</i>] jelentik a végső realitást... Az 'igazság' végső éhe tanácsolja a kicsapongást. – Nem lehetne 'a szeretetet': minden fátyol és szépítgetés, vagyis hamisítás el kell töröl[<i>tessék</i>]: ezért kell a kicsapongás, a fájdalom és a kicsapongás és fájdalom kombinációja.</p>	<p>Vö. 727. „kipróbáltam a nagy kicsapongást”</p>
<p>III. Egyértelműen kommentár. Uo.</p>	

<p>Fokozás: a fájdalom valóságosabb, mint az öröm... Az igenlő elem az utóbbiban az értékelés, a szemfényvesztés és a túlzás jellegével bír...</p> <p>a fájdalom nem kábít el könnyen, józansága</p> <p>- v i g y á z a t a kábító és ködbe borító fájdalmakkal szemben...</p> <p>- az okozott fájdalom valóságosabb, mint az elszenvedett</p>	
--	--

<p>Uo. 11 [333] <i>Egyértelműen kommentár.</i></p> <p>Az abszolút változás, mely Isten tagadásával bekövetkezik -</p> <p>Többé abszolúte nincs felettünk úr; a régi értékelés-világ teleologikus – megdőlt</p> <p>Rövidebben: nincs felettünk magasabb instancia: amennyiben Isten lehetne, annyiban most mi magunk vagyunk Isten...</p> <p>Magunknak kell tulajdonítanunk azokat az attribútumokat, melyeket Istennek tulajdonítottunk...</p>	<p><i>Vö. 668-670.</i></p> <p><i>Különösen 668.!</i></p>
--	--

<p>A z a t e i z m u s l o g i k á j a</p> <p>I. 11 [334], KSA XIII. 143.sk.o.</p> <p><u>és semmi sem vagyok az ő akaratán kívül</u></p>	<p>668. „Ha van Isten, akkor minden akarat az övé, és az ő akaratából én nem vehetek el</p>
--	---

<p><u>n i n c s</u> – <i>Nietzsche</i> <i>kiemeli</i></p> <p><u>minden tőlem függ függetlenségemet [Unabhängigkeit]</u></p> <p><i>Kommentár, szabad összefoglalás:</i></p> <p>Az öngyilkosság annak legperfektebb módja [completeste Art], hogy <u>függetlenségét igazolja</u></p>	<p><u>semmit</u>. Ha <u>nincs</u>, akkor <u>minden akarat az enyém</u>, és köteles vagyok tanúsítani a <u>szuverenitásomat</u>.”</p> <p>Vö. 668.sk. „Mást megölni az én <u>szuverenitásom</u> legalantasabb pontja lenne” „én a legmagasztosabb pontot akarom, és magamat ölöm meg”</p>
<p>II. <i>Kommentár, szabad összefoglalás. Uo.</i></p> <p>144.o.</p> <p>Isten szükségszerű, következésképp existálnia kell</p> <p>De nem existál</p> <p>Tehát nem lehet tovább élni.</p>	<p>Vö. 666.sk. „Az Istenre okvetlenül szükség van, így hát lennie kell.”</p> <p>„De én tudom, hogy nincs, és nem is lehet.”</p> <p>„Hát nem érted, hogy az ember két ilyen gondolattal nem maradhat életben?”</p>
<p>III. Uo. <u>Ez a gondolat Sztavrogint is felemésztette:</u> „ha hisz, akkor nem hiszi, hogy hisz. Ha pedig nem hisz, akkor nem hiszi, hogy nem hisz.” <i>(idézőjelben)</i></p> <p><i>Kommentár:</i> Kirillov <u>kl a s s z i k u s f o r m u l á j a</u> Dosztoj[<i>evszkij</i>]nél:</p> <p>Köteles vagyok <u>affirmálni a h i t e t l e n s é g e m</u> et. Számomra nincs nagyobb eszme, mint <u>Isten tagadása. Mi az emberiség története? Az ember egyebet sem csinált,</u></p>	<p>667. „Sztavrogint is felemésztette <u>az eszme</u>”</p> <p>„Sztavrogin ha hisz, akkor nem hiszi, hogy hisz. Ha pedig nem hisz, akkor nem hiszi, hogy nem hisz.”</p> <p>669. „Köteles vagyok <u>bizonyosságot adni a hitetlenségnek</u> (...) Számomra nincs magasztosabb eszme, mint <u>az, hogy nincs Isten. Engem igazol az emberiség története.</u></p> <p>Az ember egyebet sem csinált, mint <u>isteneket talált ki, hogy élni tudjon</u>, és ne ölje meg</p>

<p>mint <u>Istent</u> talált ki, hogy ne ölje meg magát.</p> <p>Én vagyok az első, aki <u>visszautasítja Isten fikcióját..</u></p>	<p>magát (...) én vagyok az első, aki <u>nem akar istent kitalálni</u>”</p>
<p>IV. Uo. Mászt megölni – <u>függetlenségem</u> legalantasabb formája lenne; én a legmagasztosabb pontot akarom</p>	<p>668.sk. „Mászt megölni az én <u>szuverenitásom</u> legalantasabb pontja lenne” „én a legmagasztosabb pontot akarom, és magamat ölöm meg”</p>
<p>V. Uo. A korábbi öngyilkosoknak voltak okaik; nekem azonban nincsen, csak az, hogy igazoljam a <u>függetlenségemet</u></p>	<p>668. „De minden ok nélkül, csupán a <u>szuverenitás</u> kedvéért – egyedül én.”</p>

<p>Uo. 11 [335] <i>Kommentár.</i></p> <p>a nihilizmus kezdete</p> <p>a leválás, a szakítás a röggel</p> <p>i d e g e n k é n t [unheimisch] kezdődik</p> <p>f é l e l m e t e s e n [unheimlich] végződik</p>	
---	--

<p>Uo. sk.o. 11 [336]</p> <p>Ha a természet még saját <u>mesterművét</u> sem kímélte, ha <u>Jézust</u> is hazugság közepette és hazugságért hagyta élni (és neki tartozik a Föld mindazzal, amit csak élni hagyott),</p>	<p>669.sk. „<u>ez az ember</u> volt a legmagasztosabb az egész földön, ő alkotta azt, amiért a világnak érdemes élnie. E nélkül az ember nélkül az egész bolygó, mindenestül, ami rajta van – merő téboly. ... Ha ... a természet törvényei <u>ezt</u> sem kímélték, még a saját <u>csodájukat</u> sem kímélték, hanem őt is arra kényszerítették, hogy hazugság közepette</p>
--	--

nélküle az egész bolygó, mindenestül, ami rajta van, merő téboly, nos akkor a bolygó hazugságra van felépítve, ostoba gúnyra. Tehát maguk a bolygó törvényei is Imposture és ördögi farce. Hát akkor miért élj, ha ember vagy?

„Ám ha maga kiábrándult? Ha rájött, hogy az egész tévedés a régi Istenbe vetett hiten alapult?”

Idézőjelben. Dérélynél még egy kijelentő mondat, Nietzsche bontja két kérdőre. A dosztojevszkiji hazugságot (lozs) Dérély fordítja félre l'erreurnek, amit aztán Nietzsche pontosan ad vissza az Irrthummal.

Az emberiség üdve függ attól, hogy ezt a gondolatot igazoljuk neki

Én nem értem, hogyan tudhatta eddig egy ateista, hogy nincs Isten, és nem ölte meg magát azonnal.

éljen, és hazugságért haljon meg, akkor az egész bolygó hazugság, és hazugságra és ostoba gúnyra van felépítve. Tehát maguk a bolygó törvényei is mind hazugságok és az ördög bohózatai. Hát akkor miért élj, ha ember vagy?”

670. „Ha véget ért a hazugság, és maga rájött: az egész hazugság abból ered, hogy volt az az előző Isten?”

Uo. „a megváltás mindenki számára: mindenkinek bizonyítani ennek a gondolatnak a helyességét”

Uo. „Én nem értem, hogyan történhetett meg eddig, hogy egy ateista tudja, hogy nincs Isten, és nem öli meg magát azonnal.”

Érezni

érezni

Ha ezt érzed, cár vagy

Idézőjelben. Dérély a szoznatyot sentirrel adja vissza, ebből lesz Nietzsche-nél fűhlen.

Idézőjelben. Burckhardthoz írt Wahnbrief.

ld. 193.sz. lj.

szabadságomat /Freiheit/

szabadságát

nem mert a szó legfőbb értelmében

szabadnak mutatkozni

Kiemelve

Ez ment

Uo. „Tudni, hogy nincs Isten, és ugyanakkor nem tudni, hogy te magad lettél Isten – teljes képtelenség, máskülönben okvetlenül megölnöd magad. Ha ennek tudatában vagy, akkor császár lettél, és már nem ölnöd meg magad, hanem a legnagyobb dicsőségben élsz.”

Uo. „Én még csak olyan botcsinálta isten vagyok, és boldogtalan is, mert nekem kötelességem tanúsítani a szuverenitásomat. Mindenki boldogtalan azért, mert senki sem meri tanúsítani a szuverenitását. Az ember éppen azért volt mindeddig olyan boldogtalan és szegény, mert nem merte bizonyosságát adni a szuverenitásának, épp a lényegét illetően, hanem csak úgy balkézről önfejűsködött, mint egy iskolás fiú. Én borzasztóan boldogtalan vagyok, mert borzasztóan félek. A félelem az ember átka.”

Uo. „Csakis ez az egy vált meg minden embert, és alakít át fizikailag mindjárt a

<p><u>függetlenség.</u></p> <p><u>Meg akarom magam ölni, hogy bizonyítsam</u></p>	<p>következő nemzedékben; mert a mostani testi állapotában, ahogy én gondolom, az eddigi Isten nélkül sehogy sem lehet meg az ember. Én három évig kerestem az én istenségem sajátos jelét, amíg megtaláltam: az én istenségem attribútuma – a <u>Szuverenitás! Ez minden, amivel a leglényegesebb pontban bizonyosságát</u> adhatom engedetlenségemnek és új, félelmetes szabadságomnak!”</p>
---	--

<p>Uo. 146.o. 11 [337]</p> <p>I.</p> <p><u>Kimarad</u></p>	<p>641. sk.o. „Vannak másodpercek, egyszerre csak öt vagy hat adódik, amikor az ember hirtelen a teljesen elérhető örök harmónia jelenlétét érzi. <u>Ez nem földi érzés; nem azt mondom, hogy mennyei, hanem azt, hogy az ember földi formában nem tudja elviselni.</u></p> <p>Testileg át kell alakulnia vagy meghalnia. Ez az érzés világos és kétségbevonhatatlan.</p> <p>Míntha egyszerre érzékelné az egész természetet, és egyszer csak így szól: igen, ez helyes. Mikor az Isten a világot teremtette, az alkotásnak minden egyes napja végén azt mondta: >>Igen, ez helyes, ez jó.<< Ez ... ez nem meghatódás, hanem pusztán öröm. Az ember nem bocsát meg semmit, mert már nincs mit megbocsátani. Nem is azt mondom,</p>
---	--

<p><u>bizonyos kiemelve!</u></p> <p><u>tovább is kibírja</u></p> <p>(i) <u>Azt hiszem, az ember abbahagyja a nemzést.</u></p> <p>(ii) <i>Az egész mondat kiemelve. A minek a fejlődés kimarad.</i></p>	<p>hogyan szeret, ó – ez magasztosabb a szeretetnél! Az a legfélelmetesebb, hogy ilyen rettentően <u>világos</u> az egész, és ilyen örömet ad. Ha öt másodpercnél tovább tartana, akkor a lélek nem bírná ki, és okvetlenül elenyészne. Ez alatt az öt másodperc alatt átélem az életet, és ezért odaadnám az egész életemet, mert megéri. Ahhoz, hogy az ember <u>tíz másodpercet is kibírjon</u>, testileg át kell alakulnia. (i) <u>Azt hiszem, az emberiségnek abba kell hagynia a szaporodást.</u> (ii) <u>Minek a gyermek, minek a fejlődés, ha egyszer elértük a célt?</u></p>
<p>II. Kommentár és idézet idézőjelben.</p> <p><u>Kimarad.</u> A feltámadás szimbólumának megértése:</p> <p>„A feltámadás után nem fognak <u>nemzeni</u> az emberek, hanem Isten angyalaiként élnek”</p> <p>azaz elérve a célt: minek a gyermek?</p> <p>... A gyermekben a nő kielég[ületlens]ége fejeződik ki...</p>	<p>Vö. 642. „<u>Az Evangélium azt mondja, hogy a feltámadás után nem fognak szaporodni az emberek, hanem Isten angyalaiként élnek</u>”</p>

<p>Uo. 11 [338]</p> <p>Ha az emberek testében következetesség uralkodna, a fejükben is következetesség volna. De a kettő zagyvaléka...</p>	
--	--

Colliék: Dosztojevszkij nyomán!

Lehetséges, de Colliék nem nyújtanak közelebbi támpontot. Mindenesetre vö. Nietzsche állandóan visszatérő gondolatával, miszerint „hatalmas ész a test”, „ő nem mondja, hanem cselekszi az Ént.” Zarathustra 41.o. Reschke következőképp kommentálja 11[338]-at: Nietzschénél mindig a gondolkodás teljes testiségéről, a test eszéről is szó van. Gedankensplitter, 14.o.

Uo. 11 [339]

Mi tölt el a leginkább bosszúsággal? Azt látni, hogy többé senkinek sincs bátorsága végig gondolni a dolgokat ...

Colliék: Dosztojevszkij nyomán!

Én: Erősen hajaz Sigaljovra (kilenctizednek rabszolgaság, egytizednek teljes szabadság), Kirillovra (öngyilkosság mint egyedüli megoldás), tán még Pjotr Verhovenszkijre is. Visszacseng a 'beteljesedett nihilizmus'

147.o. 11 [340]

Szabad rekapituláció.

A nagy lázadás előjelei: cinizmus parancsra, a botrány iránti vágy, agaçant, irritation, lassitude. A közvélemény enervált, tévutakon járva nem ismeri ki önmagát

A válság pillanataiban a népesség legmélyebb rétegeiből töméntelen egyént érezhetünk felbukkanni, akinek semmifajta céljuk, semmiféle eszméjük nincsen, s csak a désordre szeretetével tűnnek ki. Csaknem mindig az „avancés” kicsiny csoportjának vezérlete alatt állnak, mely az csinál velük, amit akar...

Vö. 509.

„A végén már senki sem hitte, hogy az ünnepély lefolyhat valami kolosszális esemény, valami >>drámai kifejelet<< nélkül (...). (...) botrány pusztá vágya (...) zavart cinizmus, erőltetett, kényszeredett cinizmus”.

„Az is igaz, hogy volt nálunk jóval komolyabb dolog is, mint a botrány pusztá vágya: valami csillapíthatatlan düh és általános ingerültség; úgy látszott, mindenki borzasztóan un már mindent.”

Uo. sk.o.

„Az ingadozás vagy az átmenet zűrzavaros idejében (...). (...) én csakis a szemét népségről beszélek. Ez az alja nép (...) minden cél nélkül (...), csak nyugtalanságot (...) fejez ki (...). (...) ezt a söpredék (...) csaknem mindig a >>hangadók<< maroknyi csoportjának a vezérlete alá kerül (...); ez a csoport (...) oda irányítja ezt az egész szemetet, ahová akarja.”

<p>A <u>gens de rien</u> hirtelen fontossá váltak, hangosan bíráltak minden tiszteletreméltó dolgot, ők, akik eddig ki sem merték nyitni a szájukat, s a legtehetségesebbek csendben hallgattak őket, gyakran némi helyeslő mosollyal.</p>	<p>510. „egyszeriben a <u>leghitványabb fickók</u> kerültek túlsúlyba, nagy hangon bírálgatni kezdtek mindent, ami szent, holott azelőtt ki sem merték nyitni a szájukat, a legkiválóbb emberek meg, akik eddig olyan szerencsésen megőrizték a fölényüket, most egyszerre őrájuk figyeltek, maguk meg hallgattak; némelyek pedig a leggyalázatosabb módon vihorásztak.”</p>
--	--

<p>147.sk.o. 11 [341]</p> <p><i>Szabad fordítás, tág rekapituláció, szabad függő beszéd.</i></p> <p>- bűnözői szolidaritást keresve, és hatalmat nyerni fölötte?</p> <p><u>A kémkedés. Rendszerében</u></p>	<p>429. „Arra számít, hogy ha ezzel a bűncselekménnyel bilincsbe ver, akkor hatalmába keríthet, így van?”</p> <p>431. sk.o. <i>P. Verh: Sigaljov</i> „<u>rendszeresíti a kémkedést</u>. Nála a társadalom minden egyes tagja figyelni és szükség esetén köteles feljelenteni a másikat. Minden egyén az összességhez tartozik, az összesség pedig minden egyénhez. Mindnyájan rabok, és a rabságban egyenlők. Végző esetekben:</p>
---	--

rágalom és gyilkosság. Mindenekelőtt csökkentik a műveltség, a tudomány, az észbeli képesség színvonalát. A tudomány és a képesség magas színvonala csupán a kiváló tehetségek számára elérhető – nem kellene tehát kiváló tehetségek! A kiváló tehetségek mindig magukhoz ragadták a hatalmat, és zsarnokok lettek. A kiváló tehetségek szükségképpen zsarnokokká válnak, és mindig nagyobb erkölcsi rombolást végeznek, mint amennyi hasznot hajtanak; így hát ezeket száműzik vagy kivégzik.

Cicerónak kivágják a nyelvét,
Kopernikusznak kiszúrják a szemét,
Shakespeare-t agyonkövezik (...) A rabszolgáknak egyenlőknek kell lenniük: zsarnokság nélkül még sosem volt se szabadság, sem egyenlőség, de a nyájban egyenlőségnek kell lennie (...) a hegyeket egyformára gyalulni (...) Nem kell műveltség, elég a tudományból! Tudomány nélkül is van anyag bőven ezer évre is, de az engedelmességnek meg kell honosodnia. A világon csak egyből nincs elég: az engedelmességből. A művelődés vágya már

Eltűnik

Idézőjelben, au même dénominateur.

Új bekezdés.

az ember

Kiemelve.

arisztokratikus vágy. Mihelyt van család vagy szerelem, már megjelenik a vágy a magántulajdonra. Mi kiirtjuk ezt a vágyat: szabadjára engedjük az iszákosságot, a pletykát, a besúgást; szabadjára engedjük a soha nem látott züllöttséget; minden lángelmét már csecsemőkorában kioltunk. Mindent közös nevezőre, teljes egyenlőséget!

>>Mi megtanultuk a mesterségünket, mi becsületes emberek vagyunk, nekünk nem kell semmi más<< – így válaszoltak nemrég az angol munkások. Csak a legnélkülözhetetlenebb a nélkülözhetetlen – mostantól fogva ez a földkerekség jelszava. De görcsös állapotra is szükség van; erről majd mi, parancsolók gondoskodunk. Okvetlenül kell, hogy a rabszolgáknak parancsolóik legyenek. Teljes engedelmesség, teljes személytelenség! De harmincévenként egyszer Sigaljov engedélyezi a görcsös állapotot is, és olyankor egyszeriben mind zabálni kezdik egymást, de csak egy bizonyos határig, csakis azért, hogy ne unatkozzanak. Az unalom arisztokratikus érzés; a

szocializmusban *Dérély direkt*

behelyettesítése. A vágyak kiemelve.

Betoldás, az orosz eredetiben nincs ott:

M a g u n k n a k tartjuk fent a fájdalmat és a vágyat, a szolgáknak meg ott a szocializmus...

népnek

szocializmus

Bonhomie

Bonhomie

Az egész mondat franciául is.

sigaljovizmusban nem lesznek vágyak.

(...)

Tudja, arra gondoltam, hogy odaadom a világot a pápának. Jöjjön el ő gyalog, mezítláb és mutassa meg magát a csőcseléknek, mondván: >>Nézzétek, ide juttattak!<< – és mindenki tódulni fog utána, még a hadsereg is. A pápa legfölül, mi körülötte, alattunk meg a sigaljovizmus. Csak az szükséges, hogy az Internacionálé megegyezzen a pápával; és ez meg is lesz. A kisöreg pedig egy pillanat alatt rááll. Mert számára nincs is más megoldás (...)

(...) maga szép férfi! (...) Magában épp az a legbecsesebb, hogy néha nem is tudja ezt.

(...) Magában még gyermekség, egyenesség is van (...)! (...) Maga bizonyára szenved, mégpedig őszintén szenved ettől az egyenességtől. (...) Én nihilista vagyok, de szeretem a szépet. A nihilisták talán nem szeretik a szépet? Azok csak a bálványokat nem szeretik, én pedig még egy bálványt is

Új bekezdésben.

coups

még egy bálványt is szeretek! Maga az én bálványom! Nem bánt meg senkit, és mégis mindenki gyűlöli; mindenkit egyenrangúnak tekint, mégis mindenki fél magától, és ez jó. Magához senki se mer odamenni, hogy megveregesse a vállát. Maga borzasztóan arisztokrata. Elbűvölő az arisztokrata, mikor a demokrácia felé igyekszik! Magának semmibe se telik egy életet feláldozni, akár a sajátját, akár a másét. Maga pontosan olyan, amilyennek lennie kell (...).

(...) behatolunk a nép sűrűjébe. (...) már most is borzasztóan erősek vagyunk.

Nemcsak azok a mieink, akik gyilkolnak és gyújtogatnak, akik klasszikus lövéseket adnak le vagy harapnak. Ezek csak zavarnak bennünket. Én fegyelem nélkül képtelen vagyok bármire is. (...) én mind összeszámoltam őket: a tanító, aki a gyermekekkel együtt nevet az istenükön meg a bölcsőjükön, már a mienk. Az ügyvéd, aki azzal védi a művelt gyilkost, hogy képzetlenebb áldozatánál, és kénytelen volt embert ölni, hogy pénzt szerezzen, már a mienk. Az iskolások, akik megölnek egy

appétit

mennyit köszönhetünk a híres elméleteknek?

Thebaide két

parasztot csak azért, hogy kipróbálják, milyen érzés az, szintén a mieink. A bűnösöket egyre-másra felmentő esküdtek a mieink. Az ügyész, aki attól retteg a tárgyaláson, hogy nem találják elég liberálisnak, a mienk, a mienk. A közigazgatási hivatalnokok, az irodalmárok közül sok, rettentő sok a mienk, bár maguk se tudják! Másfelől (...) mindenütt hihetetlen mérvű hiúság, hallatlan vadállati étvágy... Tudja-e, hogy mennyit nyerünk mi csupán az előre elkészített eszmécskéinkkel? Amikor elutaztam, Littré tétele dühöngött itt, vagyis az, hogy a bűncselekmény örültség; amikor visszaérkeztem, már nem örültség volt a bűn, azóta éppenséggel a józan ész terméke, szinte kötelesség, legalábbis nemes tiltakozás.

>>Hát hogyne öljön a művelt gyilkos, ha egyszer pénz kell neki?!<< De ez csak kóstonló. Az oroszok istene meghátrált a papramorgó előtt. A nép részeg (...) a templomok üresek. (...) Ha majd a mi kezünkbe kerül a nép, mi talán kigyógyítjuk... és ha kell, negyven évre a sivatagba száműzzük. De most egy vagy két

<p><u>débauche ignoble, inouïe, sale</u></p> <p><u>Turgenyev</u></p> <p><i>Dérély jegyzete alapján itt és alább is</i></p> <p><i>Nietzsche behelyettesítése. <u>hű maradt a maga isteneihez elhagyta</u></i></p> <p><i>Kijelentésként.</i></p> <p><u>Il se cache...</u></p>	<p>nemzedék erejéig okvetlenül szükségünk van a <u>züllöttségre, a soha nem látott, aljas romlottságra</u> (...) Az orosz népben mindeddig nem volt cinizmus, ha trágár szavakkal káromkodott is. Tudja-e, hogy ez a jobbágy-rabszolga jobban tisztelte saját magát, mint <u>Karmazinov</u> önmagát? Ütötték-verték, és mégis <u>megvédte a maga isteneit</u>, <u>Karmazinov</u> pedig <u>nem védte meg a sajátját</u>. (...)</p> <p>De az kell, hogy a nép is elhiggye: mi tudjuk, mit akarunk (...) Meghirdetjük a rombolást... <u>vajon miért, mégis miért olyan csábító ez az eszme?</u> Mi tűzvészeket támasztunk (...) lövésre vállalkoznak (...)</p> <p>[Sztavrogin mint Iván cárevics] <u>bujdosik</u> (...)</p> <p>Itt viszont erő van, mégpedig milyen!”</p>
<p>150.sk.o. 11 [344]</p> <p><u>A dekabrista (orosz felkelés 1825-ben)</u></p>	<p>212. „<u>A dekabrista L-nről például azt regélték, hogy világéletében szándékosan kereste a veszélyt, megmámorosodott a veszélyérzettől, és természeti szükségletévé tette</u> (...) ezek a legendás urak képesek voltak talán még nagyfokú félelmet is érezni – különben sokkal nyugodtabbak lettek volna, és a veszélyérzetet nem fokozták</p>

la poltronnerie

csábította el

sztoicizmus

szabad

Personnage

Ugyanolyan bátor lett volna minden esetben,

mint eme dekabrista

Indolenz

senkivel sem lehetett összevetni:

hiányzik

volna természeti szükségletükké. Ámde legyőzni magukban a gyávaságot – nyilvánvalóan ez csábította őket. A szakadatlan diadalmámor és az a tudat, hogy velük szemben nincs győztes – ez vonzotta őket (...) sokoldalúan fogta fel a harcot; nemcsak medvékkel szemben és nemcsak párbajokon becsülte magában a kitartást és a jellemerőt.

De (...) korunk emberének ideges (...) természete ma már egyáltalán fel sem tételezi azoknak a közvetlen és őseredeti érzéseknek a szükségletét, amelyeket annyira kerestek a régi jó világnak bizonyos, oly nyughatatlan urai. Nyikolaj (...) is lelővi a párbajban az ellenfelét, ő i indul medvére, de csak ha nagyon kell, ő is megvédi magát a rablótól az erdőben – ugyanolyan sikerrel és ugyanolyan rettenthetetlenül, mint L-n, csak éppen minden gyönyörérzet nélkül, pusztán kellemetlen kényszerúségből, ernyedten, lustán, sőt unottan. Haragban természetesen felülmúlta L-nt, sőt Lermontovot is (...), csakhogy ez a harag hideg volt, nyugodt, és ha szabad így kifejezni – józan, tehát a

<u>tehát félelmetesebb, mint bárki más</u>	<u>legundorítóbb és a legfélelmetesebb, amely csak elképzelhető.”</u>
--	---

<p>151.o. 11 [345]</p> <p><u>prédikálta</u></p> <p><i>hiányzik</i></p> <p><i>hiányzik</i></p> <p><i>hiányzik</i> <u>birodalmat nem nélkülözheti</u></p> <p><i>Nietzsche innentől már nem visszafelé jegyzetel, amit Davidov nem említ meg.</i></p>	<p>259.</p> <p>„Róma azt a Krisztust <u>magasztalja fel</u>, aki engedett a <u>sátán</u> harmadik kísértésének, <u>és a katolicizmus, mivel kihirdette az egész világnak</u>, hogy földi birodalom nélkül nem tudja megállni a helyét a földön, éppen ezzel az antikrisztus uralmát kiáltotta ki”</p>
--	---

<p>Isten mint a nemzeti jelleg attribútuma</p> <p>uo. sk.o. 11 [346]</p> <p><u>teste</u></p>	<p>Vö. 261. „Istent a nemzeti jelleg attribútumává fokozza le”</p> <p>Vö. 262. „A nemzeti jelleg attribútumává fokozom le az Istent? (...) Ellenkezőleg, a népet emelem isteni rangra.”</p> <p>262. „A nép – az Isten <u>megtestesülése</u>. Minden nép csak addig nép, amíg külön saját istene van, és a többi Istent, valahány csak akad a világon, minden megalkuvás nélkül elveti; amíg hisz abban, hogy a saját Istenével győzni fog és a többi Istent mind kiűzi a világból.</p> <p>260. A népeket <u>más erő (...) mozgatja (...)</u></p>
--	--

annak a kielégíthetetlen szükségletnek az

ereje mozgatja:

recherche de Dieu

recherche de Dieu

Zárójelben, kiemelve. Nagyfokú hasonlóság a Zarathustra megfogalmazásaival az „Ezer és egy célról” fejezetben. Vö. Zarathustra 74.skk.o.

Ez annak a csillapíthatatlan váagnak az ereje,

hogyan eljussunk a véghez, ám ugyanakkor

tagadja véget . Ez tulajdon létünk szüntelen

és fáradhatatlan igenlésének és a halál

tagadásának ereje. Az élet lelke, ahogy az

Írás mondja, >>az élet vizének folyói<<, (...)

Esztétikai őselv, ahogy a filozófusok

mondják, erkölcsi őselv, ahogy ugyancsak ők

azonosítják. >>Istenkeresés<< (...) Egy-egy

nép egész tevékenységének célja – minden

népnél és létének minden időszakában –

csak az Istennek, a saját, okvetlenül az ő

saját Istenének keresése, és az őbenne mint

egyetlen igaz Istenben való hit. Az Isten az

egész nép összetett személyisége – elejétől a

végéig véve. (...) Amikor az istenek közössé

válnak, akkor fokozatosan elhalnak az

istenek meg a beljük vetett hit is, magukkal

a népekkel együtt. Minél erősebb egy nép,

annál sajátabb az istene. Sohasem volt még

nép vallás nélkül, vagyis a rosszról és a jóról

alkotott fogalom nélkül. Minden népnek

külön saját fogalma van a rosszról és a jóról,

és külön sajátrossza és jója. Amikor sok

népnél kezdenek közössé válni a rosszról és a

<p><i>Kiemelve</i></p> <p><u>la science a conclu en faveur de la force brutale</u></p> <p><i>Kiemelve</i></p> <p><i>Kiemelve</i></p>	<p>jóról alkotott fogalmak, akkor fokozatosan kihalnak a népek, és akkor kezd elmosódni és eltűnni maga a rossz és jó közötti különbség is. Az értelem sohasem volt képes meghatározni a rosszat és a jót, vagy akár <u>elválasztani</u> a rosszat a jótól, ha csak hozzávetőleg is; (...) szégyenletesen és szánalmasan mindig összekeverte őket; <u>a tudomány pedig erőszakos megoldásokat adott</u>. Különösen kitűnt ebben a <u>féltudomány</u>, az emberiség legszörnyűbb átka (...) zsarnok (...) amely előtt <u>még maga a tudomány is reszket.</u>”</p>
--	--

<p>152.o. 11 [347]</p>	<p>262. „A zsidók csakis azért éltek, hogy kivárvák az igaz Istent (...) a görögök a természetet istenítették, és a maguk vallását, vagyis a filozófiát meg a művészetet adták örökbe a világnak. Róma az államalkotó népet emelte istenné”</p>
------------------------	---

<p>uo. 11 [348]</p> <p><i>Az egész mondat franciául.</i></p>	<p>262. „<u>Ha egy nagy nép nem hiszi, hogy csakis őbenne van az igazság (...), ha nem hiszi, hogy csakis ő képes és hivatott mindenkit új életre kelteni és megmenteni az</u></p>
--	--

<p><i>Új bekezdésben.</i></p>	<p><u>ő igazságával, akkor nyomban néprajzi anyaggá változik, és nem marad többé nagy nép.</u></p> <p>Az igazi nagy nép sohasem érheti be másodrendű szereppel az emberiségben, sőt még elsőrendűvel sem, hanem okvetlenül és kizárólagosan az elsővel. Amelyik elveszti ezt a hitet, az már nem nép.”</p>
-------------------------------	--

<p>uo. sk.o. 11 [349]</p> <p><i>Az egész mondat franciául. Utána: ez csábította el magukat!</i></p>	<p>265. „Túlságosan is csábító volt a kihívás a józan ész ellen.”</p>
---	---

<p>153.o. 11 [350]</p>	<p>275. „(...) az emberi élet második fele rendszerint csak az első felében felszedett szokásokból áll.”</p>
------------------------	--

<p>153.o. 11 [351]</p> <p><i>Az egész egy mondatban, franciául.</i></p>	<p>275. „<u>Valóban nagy embernek kell lennie valakinek ahhoz, hogy ellene tudjon állni még a józan észnek is</u> (...) <u>No de ugyanannyira bolondnak is.</u>”</p>
---	--

Első ránézésre is feltűnő a visszafelé jegyzeteltség: a kivonatok a regény zárójelenetétől

haladnak Satov és Sztavrogin nagy beszélgetéséig. Tagolódásuk:

- Sztavrogin közvetlenül öngyilkossága előtt írt sora (I. 11 [331])
- Sztavrogin levele Darja Pavlovnához (II-XII., 11 [331])

- „A nihilista pszichológiájához” cím alatt Sztavrogin-kommentár (I-III., 11 [332])
- Kirillov-kommentár (11 [333])
- „Az ateizmus logikája” cím alatt Kirillov eszmefuttatása Pjotr Verhovenszkijnek (I-V., 11 [334]), kommentár
- általános kommentár (11 [335], [338], [339])
- Kirillov beszélgetése Pjotr Verhovenszkijjel (11 [336]), kommentár
- Kirillov beszámolója Satovnak az örök harmónia preepileptikus érzetéről (11 [337]), kommentár
- a narrátor felvezetése az „ünnepélyen” történetekhez (11 [340])
- Sztavrogin beszélgetése Pjotr Verhovenszkijjel a sigaljovizmusról stb. (11 [341])
- két-háromszavas, beazonosíthatatlan töredékek (11 [342], [343])
- a narrátor (az éppen felpofozott) Sztavrogin hideg, józan haragjáról (11[344])
- Satov ’szlavofil’²⁹⁹ fejtegetései Sztavroginnek (11[345], [346], [347], [348], [349]), (11[346]) „Isten mint a nemzeti jelleg attribútuma” címmel elátva
- Sztavrogin odavetett megjegyzései Lebjadkinnak (11 [350], [351])

Most már csak a jegyzetanyag értelmezése maradt hátra.

Először arra térünk ki, mi következhet két legfeltűnőbb vonásából: a visszafelé irányultságból és a csoportosításból. (I). Majd a kihagyások – valamint egészen érintőlegesen a félrefordítások – átfogóbb kérdéseit tárgyaljuk. (II). Befejezésül pedig arra az időbeli coincenciára hívjuk föl a figyelmet, mely a jegyzetek keletkezése és a szisztematikus nihilizmuskoncepciótól való eltávolodás között mutatkozik (III).

299 Két okunk is akad, amiért a jelzöt idézőjelben szerepeltetjük. Egyfelől Nietzsche nem jegyzetelte ki Satov – Sztavrogin-tól kölcsönzött – gondolatmenetének specifikusan orosz vagy szlavofil vonatkozásait (az orosz mint istenhordozó nép stb.), csak szinte minden egyebet. Másrészt Satov legalább annyira nihilista, mint amennyire szlavofil: „Én... én hinni fogok Istenben.” Dosztojevszkij (2005), 264.o.

I. VISSZAFELÉ

A kivonatok sorrendjéből arra következtethetünk, hogy Nietzsche többször – legalább kétszer – végigolvasta a könyvet, feltehetőleg megszakításokkal, hiszen a kommentárok, reflexiók nyilvánvalóan igénybe vettek valamennyi időt. Ebből és főként tematikai, de néhol kétségtelenül szószerinti egybeesésekből kiindulva Davidov azt feltételezi: két, közvetlenül az *Bési*-jegyzet előtt álló bejegyzés – 11 [327] „A nihilista naplója” címmel, 11 [328] tartalmi vázlatként *A hatalom akarásához*³⁰⁰ – részben vagy egészükben a regény hatása alatt keletkeztek, s arról tanúskodnak, amiről a minuciózus jegyzetnyitány, vagyis a regényvég, Sztavrogin búcsúleveleinek részletes kimásolása is. Arról: milyen mélyen felméri Nietzsche úgy általában Sztavrogin alakjának, s különösen a regény esszenciájának tekintett sztavrogini leveleknek a jelentőségét.

Mindehhez hozzátennénk: kár, hogy Davidov nem vizsgálja – dolgozatunk elején már érintett – 11 [330]-at, a ténylegesen utolsó töredéket a *Bési* előtt. Így hangzik: „Winckelmann és Goethe görögjei, V. Hugo keleti alakjai, Wagner Edda-figurái, W. Scott XIII. századi angoljai – valamikor leleplezik majd az egész komédiát: mindez minden mértéken fölül hamis volt történetileg, *ámde* – modern, az már igaz!”³⁰¹ Ez a fragmentum – közvetett módon – kitűnően demonstrálja általában Dosztojevszkij és konkrétan az *Ördögök* fontosságát a filozófus számára: az orosz íróval a történeti torzításoktól megszabadított, hamisítatlan, sallangmentes ábrázolás adott; a *Bési* ekképpen Winckelmannék kontrapunktja, miközben persze nagyonis modern.³⁰² Másrészt Nietzsche olvasatában Fjodor Mihajlovics hamisítatlansága

300 KSA, XIII. 139.sk.o., vö. Davidov (1983), 156-165.o.

301 KSA, XIII. 140.o. Vö. Czeglédi (1995), 119.o., Radnóti (2004), 805.o.

302 Már mint abban a flaubert-i értelemben, hogy 'témája a modern élet' – noha helyszíne nem Párizs.

összekapcsolódik pszichológusi kvalitásaival; miként már érintettük, a pszichológus Dosztojevszkij a de- és ahistorizálás nélkülözhetetlen kelléke, az interiorizálás, a tisztán pszichológiai affektusai értelmében felfogott kereszténység mint – Nietzsche szerint – nihilizmus tanulmányozásának eszköze, s így a rendelkezésre álló „legértékesebb pszichológiai anyag”.³⁰³

303 Melyet a historiográfus-genealógus Nietzsche előszeretettel szembesít a torzítással mint a voltaképpeni historikus mozgással. Így pl. a *Bési-jegyzetek* után valamivel ezt olvashatjuk: „Über das *Christenthum* Herr geworden: der Judaism (Paulus) der Platonism (Augustin) die Mysterienkulte (Erlösungslehre, Sinnbild des >>Kreuzes<<) der Asketismus”. KSA, XIII. 161.o. A következő oldalon pedig, erős kirillovi reminiscenciával – „es fehlt aller *Grund*, noch Ziele zu setzen: Kinder zu haben ... alles ist erreicht” stb. –, ott a történeti dogmáktól mentes, interiorizált, buddhisztikus kereszténység mint életgyakorlat képe: „Das Christenthum ist jeden Augenblick noch möglich... Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben: es braucht weder die Lehre vom *persönlichen Gott*, noch von der *Sünde*, noch von der *Unsterblichkeit*, noch von der *Erlösung*, noch vom *Glauben*, es hat schlechterdings keine Metaphysik nöthig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche >>Naturwissenschaft<< ... Wer jetzt sagte >>ich will nicht Soldat sein<<, >>ich kümmere nicht um die Gerichte<<, >>die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen<< – der wäre Christ... >>ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mir den Frieden erhalten als Leiden<< (...) Die Praxis des Christenthums ist keine Phantasterei, so wenig die Praxis des *Buddhismus* sie ist: sie ist ein Mittel, glücklich zu sein... Unser Zeitalter ist in einem gewissen Sinne *reif* (nämlich *décadent*), wie es die Zeit Buddha's war ... Deshalb ist eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich”. Uo. 162.o. Ennek a témának a nagy kibontása *Az Antikrisztus*: „Ha valamit is megértek e nagy szimbolistából (*Jézusból mint – Nietzsche itt használatos kifejezésével élve – a Megváltó pszichológiai típusából – Cz. A.*), akkor ez az, hogy mint valóságokat, mint >>igazságokat<< csakis a benső valóságokat vette figyelembe – s hogy azt, ami ezen túl maradt, vagyis minden természeti, időbeni, térbeni és történeti elemet csakis úgy fogott fel, mint jelet, mint példázatokra való alkalmat. (...) Az értelmetlenségig menően hamis, ha a keresztény megkülönböztető jegyét valamely >>hit<<-ben, mondjuk a Krisztus általi megváltásba vetett hitben látjuk: csakis a keresztény *gyakorlat* nevezhető kereszténynek, egy olyan élet, ahogyan az a valaki *élte* le, aki meghalt a keresztén... Egy *ilyen* élet még ma is lehetséges, *bizonyos* emberek számára pedig egyenesen szükséges: a valódi, az eredeti kereszténység lehetséges lesz minden korban (...) Látható, hogy *mi* az, ami a keresztálással véget ért: egy új s teljességgel eredeti elindulás egy buddhista békemozgalom, illetve egy, a *Földön* való tényleges, s *nem* pusztán ígért boldogság irányába.” Nietzsche (1993), 49., 55., 60.o. A minderre való rálátásnak persze szükséges feltétele a saját korszak mint post-histoire (esetünkben: posztkereszténység) tudata, s természetesen ez is feltűnik a *Bési* környezetében: „Unser Vorrang: wir leben im Zeitalter der *Vergleichung*, wir können nachrechnen, wie nie nachgerechnet worden ist: wir sind das Selbstbewußtsein der Historie überhaupt... (...) Im Grunde erfüllen wir Gelehrten

Ezért nem merő véletlen, hogy Winckelmann et al. nietzschei kritikáját lazán közrefogja két olyan bejegyzés – 11 [328], illetve 11 [332] –, melyekben szerepel „A nihilista pszichológiájához” kifejezés. A nihilista pszichológiája: a (pseUDO-)historizálás ellenpontja és ellenszere. „A nihilista pszichológiájához” ugyanakkor a visszafelé jegyzeteltség és az *Ördögök*-élmény emléknyma: ezt a címet viseli Nietzsche Sztavrogin-kommentár 11 [332]-ben – vagyis rögtön a regényvégi Sztavrogin-levelek kimásolása után, még a *Bési*-jegyzetek elején –, s ez a fordulat ékelődik be *A hatalom akarásának* fentebb említett tartalmi vázlatában is 11 [328]-ban.³⁰⁴ A véletlen egybeesést valószínűtlenné teszi 11[327], „A nihilista naplója”, mely szinte egyetlen *előreemlékezés* 11 [331]-re és [332]-re, tehát Sztavrogin leveleire és a nietzschei kommentárra.³⁰⁵

heute am besten die Lehre Christi”. KSA, XIII. 167.o.

Különös szintetizáló örököse e gondolatoknak a weberi vallásszociológia, melynek egy nevezetes *Entzauberung*-passzusa összekapcsolja az értelmiségi létet, az értelemadást, az életvitel szisztematizálását és a pszichológiai szimbolizmust, ill. kiüresedését: „Minél jobban előtérbe kerül az intellektualizmus, és minél inkább kiszorítja a mágiába vetett hitet – amivel párhuzamosan a világban végbemenő folyamatok 'fölszabadulnak a varázslat alól', elveszítik mágikus értelmüket: már csak 'vannak' és 'megtörténnek', de 'jelentésük' már nincsen –, annál nyomatékosabban merül föl a követelmény a világgal és az 'életvitellel' mint egészen szemben, hogy egyik is, másik is jelentésének megfelelően és 'értelmesen' rendezett legyen.” Weber (1992), 209. o. Weber szellemes kritikusa a vallásetika nietzschei pszichológiájának („nyilvánvalóan igen egyszerű megoldás adódna a vallási etika tipológiájának legfontosabb problémáira”), miközben felhívja a figyelmünket az első *Umwertung* nietzschei felfedezésének történeti fontosságára („ami azonban a vallási etikában a *szenvedés* értékelését illeti, ez kétségkívül átment egy fordulaton”). Weber (2007), 55.o. Ld. még Schröder nagyszerű könyvét, Schröder (2005), 48.o.

304 Méghozzá egy olyan tartalompontra („Az európai nihilizmus történetéhez”) elé, mely *A hatalom akarásának* legtöbb tervezetbe bekerült, amíg csak a filozófus ilyen című tervezetben gondolkodott.

305 A „Napló”-ban pl. „die stärkste Kraft weiß nicht mehr, wozu?”, a Sztavrogin-levéiben „Wozu diese Kraft verwenden?”. További példákhoz ld. Czeglédi (1995), illetve Davidov (1983). Az akrázia – a filozófussal szólnak 'az akarat roppant meggyengülése' – egyébként fontos szerepet tölt be a levél egészében és úgy általában Sztavroginnál is. Elgondolkodtató, hogy Nietzsche külön kiemeli a levél akratikus metaforáját: „Egy szálfán át lehet úszni a folyón, de egy forgácson nem”. Csupán végső alakváltozata ez a Sztavrogin-csónaknak, amelyről Pjotr Verhovenszkij beszél Lizavetának, aki 'enged az operai csónak csábításának'; s előbbi – gyorsan megbánt dühvel – azt vágja a főhős szemébe: „Ugyan micsoda >>csónak<< maga? Szétszedni való, ócska, lyukas tűzifa-szállító dereglye!” Dosztojevszkij (2005), 573, 579, 583, 727.o. Nietzsche-t ismét mellbe vághatta az Overbeckéknek is megvallott 'letagadhatatlan rokonság érzése' és a hasonszőrű metaforika: talán eszébe juthatott saját 1875-ös hajótörés-fragmentuma, a „Hogyan kapaszkodik az ember egy gerendába?”, melyet Blumenberg oly csodálatosan vizsgál. Ld. Blumenberg (2004), 23.sk.o.

Tallár már idézett tanulmánya abba az értelmezői hagyományba illeszkedik,

S nem egyszerűen a nihilista naplójáról és pszichológiájáról van szó.

Akit Nietzsche *visszafelé* tárgyalt – lett légyen szó akár a „Napló” antihőséről, akár a levelek vagy a kommentár Sztavroginjáról –, az minden kétséget kizáróan *beteljesedett* nihilista. Szimptomái ugyanis megegyeznek egy beteljesedett nihilista szimptomáival. Node ki Nietzsche beteljesedett nihilistája, s melyek az ő szimptomái?

Könnyebb az utóbbival kezdeni a választ. A beteljesedett nihilizmus ugyanis, akár valaminő légnemű anyag, kitölti a rendelkezésére álló helyet – úgy filológiailag, mint szellemi mozgásában. Azaz egyrészt elhalmozza a *Bési*-jegyzeteket tartalmazó föliófüzetet a szimptomák, a tünetegyüttes visszatérő leírásával (’nagy megvetés’, ’nagy részvét’, ’nagy rombolás’, a **kíméletlen következetesség** s végső posztulátumként a ’katasztrófa’).³⁰⁶ Másfelől

mely éppen az akráziára tekint a dosztojevszkiji regényszerkesztés és a Dosztojevszkij-hősök egyik kulcsproblematikájaként. „Nietzsche, Freud és persze nem kevésbé Dosztojevszkij után már nehezen tartható” mármint „a klasszikus regény” fikciója a „belső hatalom”-ról (azaz a regényhősök tudatának „belső” áttetszőségéről, szuverén cogitóról) és a „külső uralom”-ról (vagyis a realista regény szerzője számára adott tudati áttetszőségről, „a hősei cogitóját is uraló” szerzői supercogitóról). „Magyarán szólva: bár a tett egyértelmű, távolról sem egyértelmű a cogito és a szándék kapcsolata. (...) Vajon vágya az ő vágya, vagy – Lacannal szólva – a Másik vágya? De akkor ki is lenne az az >>ő<<, akivel mégiscsak játszik a gondolat?” Tallár (2006), 755.sk.o. Kínálkozó a párhuzam Nietzschével (Gadamert idézi Bacsó /1995/, 125.o.): „[Nietzsche] kritikája ugyanis arról a legvégső, legradikálisabb idegenségről szól, mely minket abból a legsajátabból (Eigenstes) érint meg, ami maga a *tudat*. (...) Nietzsche az én maszkjait egymás után lerántva, végül eljut oda, hogy nincs többé maszk, de többé nincs én sem.”

306 Ld. pl. KSA, XIII. 70.sk.o., 139.sk.o., 189.sk.o. A beteljesedett nihilizmus kíméletlen következetességének témája talán épp a *Bési*-anyagban bomlik ki a leginkább. „A nihilista pszichológiájához” című 11 [332] Goethe-parafrazissal nyit: a legtisztéletreméltóbb az emberben a következetesség; s ezt Nietzsche nyomban kiegészíti azzal, hogy e legtisztéletreméltóbb a nihilista sajátja. 11 [332] egésze Sztavrogin kicsapongásainak magyarázata köré szerveződik: nem szabad alábecsülnünk a logikát bennük – figyelmeztet a kommentátor –, filozófusnak kell lennünk ahhoz, hogy megértsük a dolgot, az igazság utolsó akarása működik itt (a Darjához írt búcsúlevél alapos kivonatolója persze már 11 [331]-ben tud arról, hogy a főhős kipróbálta, de nem szereti és nem akarta a *débauche*-t). Ennél semmi sem világíthatna rá élesebben Dosztojevszkij és Nietzsche szembenállására. Keresve sem lehetne találni nagyobb és mélyebb ellentétet, mint ami a beteljesedett nihilizmus következetessége és Dosztojevszkij erkölcsfelfogása között feszül. „[M]ert néha az erkölcsös, ha nem követjük a meggyőződést, és maga a meggyőződés vallója, miközben teljesen megőrzi meggyőződését, megáll valamilyen érzés hatására, (...) (és az ember tudja, hogy nem gyávaságból állt meg).” Dosztojevszkij (1985), *Tanulmányok, levelek, vallomások*, 363.o.

A fentebbieket részletesebben is megvizsgáltam, ld. Czeglédi (1995), 118.skk.o. A következetesség (hiányolása) rendre előkerül még a *Bési*-jegyzetekben, a leghangsúlyosabban 11 [338]-ban és [339]-ben. „A nihilista pszichológiájához” nietzschei kommentátora igencsak kíméletlen következetességgel végülis arra a gondolatra lyukad, hogy a fájdalom, különösen a másnak okozott fájdalom valóságosabb, mint a gyönyör (Lust) – amit majd cáfolni igyekeznek egyes pár

a beteljesedett nihilizmus a nihilizmus transzcendálásának³⁰⁷ nietzschei törekvéséhez kötődik: majdnem mindenütt előkerül, ahol csak a kései fragmentumokban a nihilizmuson történő túljutás mint a nihilizmusnak a végéig való eljuttatása fölmerül. A talán legismertebb szöveghely a beteljesedett nihilizmus kapcsán: a kompilált *Hatalom akarása* egyik legfontosabb részlete, úgymond előszava; egy, pontosabban *az* előszóváltozat. Hogy, hogy nem csak pár oldal választja el a *Bési*-jegyzetektől...³⁰⁸ Peter Gast és Förster-Nietzsche, kompilátorok gyanánt, több változat közül – jó érzékkel – ezt tették meg a ’főmű’ előszavává, s az egymást követő kiadásokban – még K. Schlechta kritikai kiadásában is, melyben a fragmentumok kronológiai sorrendje helyreállt – ez maradt *az* előszó. Gasték nem találomra tettek így – ez a leghosszabb, legteljesebb variáns; s szempontunkból nem melleleg: a

hónappal késebbi, az igazság és a Sein akarásával szemben a művészet, a látszat és a Werden ’tragikus-dionüszoszi’ akarását igenlő esztétikai töredékek, melyeket Gasték beépítettek az ún. *Wille zur Macht*ba. „Die Kunst und nichts als die Kunst! (...) der Wille zum Schein, (...), zum Werden (...) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, (...) zum Sein (...) Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgeerscheinung des Willens zur Lust”. KSA, XIII. 521.sk.o. Ennek tán legszebb poétikus nietzschei kifejezéséhez ld. *A másik táncdal* 3, in: Nietzsche (2000), 274.o. 307 Igen lényegesnek találom Csejtei Dezső azon megállapítását, miszerint Nietzsche „legalábbis >>féloldali<< kantiánus, vagyis ő is a kanti *transzcendentalizmus* szülötte”. A féloldalishoz persze hozzátartozik, hogy a „nietzschei filozófia szubjektumának >>világ-mohósága<< azonban nem ismer határokat”, ekképpen „az >>evilági<< világ minden ízében >>számunkra való<< világgá változik, s ez perspektivikusan azt jelenti, hogy nincs semmi, ami megállhat e szubjektum előtt”. Ez nyilvánvalóan világ- és szubjektumvesztést eredményez, ami különös analógiát mutat a Jézus alakjában – tisztelve – támadott „világ-talanság”-gal. Ld. Csejtei (1993), 116.sk.o. A nietzschei bölcsélet persze elutasítja azt az értelem- és észfogalmat, mely Kantnál a transzcendentális szubjektum vagy pláne a morális akarat lehetőségét biztosítja. Elveti a karteziánus cogito egységét, pláne a tiszta ész integrált architektónikáját; egyáltalán: az Én szerkezetét sokkal diffúzabbnak tekinti, mint az észfilozófiák általában. Ezt azonban nem feltétlenül csak az irracionizmus melletti opciónak lehet tekinteni, de gondolataink és cselekedeteink nem racionális mozzanatairól alkotott racionális belátásnak, a felvilágosodás felvilágosításának, Freud többször szóba került megelőlegezésének stb. is – és ennyiben, közvetett és paradox módon, korlátok kijelölésének, a kanti örökség nagyon sajátos folytatásának.

A nihilizmust transzcendáló beteljesedett nihilizmus természetsszerűleg szintén jelentésváltozáson megy keresztül: „Der Name >Nihilismus< verliert dadurch seine bloß nihilistische Bedeutung”. Heidegger (1961), II. 35.o.

308 KSA, XIII. 189.sk.o.

különböző változatok közül leginkább ebből az előszóból derül ki, hogy mit jelent a *beteljesedett* nihilizmus és ki is ez a *beteljesedett* nihilista.³⁰⁹ Nietzsche, miként már taglaltuk, itt eminensen saját magára tekint „Európa első beteljesedett nihilistájaként, aki azonban magát a nihilizmust már végigélte, a végéig élte magában – aki maga mögött, maga alatt, magán kívül tudhatja azt”. A bökkenő csak az, hogy a „Napló” antihőse vagy a *Bési*-jegyzetek Sztavroginja épp úgy magán viseli a beteljesedett nihilizmus minden jellegzetes vonását, már leszámítva a – véleményünk szerint – képzetes nietzschei végkimenetelt, pontosabban a túljutó végkimenetelt.³¹⁰

És Sztavrogin nem az egyedüli beteljesedett nihilista az *Ördögökben*, illetve a *Bési*-jegyzetekben. Olyannyira nem, hogy Miller szerint Kirillov az.³¹¹

309 Különös jelentőségre tesz szert a dolog annak ismételt figyelembevételével, hogy a nietzschei előszó nem egyszerű Vorwort, hanem autonóm és programatikus Vorrede. Ennek már említett szerepéről ld. Czeglédi (1995), 93.sk.o.

310 A nihilizmus utolsó fázisaként értett, azt mintegy 'transzcendáló' beteljesedett nihilizmus bizonyos legfontosabb hívószava a katasztrófa. Ott van mindenhol, ahol csak a 'transzcendálás' feltűnik: a katasztrófa mint „egy tan feljövetele, mely az embereket *megrostálja*... , mely az erőseket elhatározásokra serkenti, s épp így a gyengéket is”. KSA, XIII. 71.o. A „Napló” is katasztrófával záródik – felsorolja a nihilizmus katasztrófikus állapotának kérdéseit önmagához. Uo. 140.o. De a katasztrófa jelentése és holdudvara természetesen a kompilált 'főmű' Vorredejéből tárul fel a leginkább: az egész európai kultúra a katasztrófa irányába tart, s nem akar erre ráeszmélni; a Vorredner egész eddig mást sem csinált, mint ráeszmélt. Uo. 189.sk.o.

A <beteljesedett> terminushoz: a <vollkommen> – melyet a kései Nietzsche gyakran használ a nihilizmus utolsó etapjának jelölésére, a ritkán előforduló <vollständig>, s a gyakori <extrem> jelzők szinonimájaként, különösen 1887-től kezdődően – tükörfordításaként is szerencsésnek tartom: múlt idejű melléknévi igenévként visszacseng benne a <teljes> – voll –, valamint az <eljött, s ezáltal beteljesedett> – gekommen. Ennél azonban jóval fontosabb, hogy a fordítás alkalmas minden eddigi nihilizmus és a nihilizmust a végéig megélő nihilizmusok közötti különbségtevésre: tökéletes, teljes bármely fázisban bármely nihilizmus lehet – ezekből jónéhány akad, ld. 42. sz. lábjegyzetünket –, de beteljesedett csak az utolsó nihilizmus. S legalább ennyire fontos a vallási konnotáció. „Beteljesedett!” – Isten fia, 'az utolsó keresztény' à la Nietzsche-Antikrisztus holtan függ a keresztén; az evangélium palinódiája ez, a soha meg nem születő 'főmű'-nek a Vorredobeli „jövőevangéliumi” ígéretével egyetemben. Vö. KSA, XIII. 190.o. Másfelől viszont – az eszkatologikus ész különös cseleként – e beteljesedés az evangélium sajátos *betöltését* eredményezi: „az idő betelt” (*Márk 1, 15*), „eljött az időnek teljessége” (*Pál levele a galatákhoz 4, 4*), amit érdemes összevetni Nietzschének a kortárs kereszténységről vallott, már idézett gondolataival: „A két nagy nihilista mozgalom: a) a buddhizmus b) a kereszténység: utóbbi körülbelül csak most ért el olyan kultúrállapotokat, melyekben betöltheti eredeti hivatását – azt a *nívót*, melyhez *hozzátartozik* ... amelyben *tisztán* megmutatkozhat...” KSA, XIII. 167.o.

311 Vö. Miller (1975), 194.skk.o. Miller elmarasztalja Nietzschét, amiért ezt nem ismeri föl világosan, s egybemossa a kirillovi és a sztavrogini gondolatokat. Uo. 215.skk.o.

Miller ekképpen – az imént tárgyaltakon túl – figyelmen kívül hagyja a regény egyik, a nietzschei kivonatokon is nyomot hagyó alapvonását, mely az *Ördögök* munkajegyzeteiben e tömör megfogalmazást nyeri: „Sztavrogin – minden”. E lapidaritás a kapcsolódó legismertebb publikus szerzői megnyilatkozásban, vagyis Dosztojevszkij Katkovhoz írt levelében, aztán annak hosszas taglalásába fordul át, miként vált – a kezdeti más irányú próbálkozások után – éppen Sztavrogin az elbeszélést megszervező főalakká; olyasvalakivé, akit a „[s]zívemből téptem ki”.³¹² Nietzsche természetesen egyik forrást sem ismerhette, de nem is volt rá szüksége. Ugyanis a szerzői intención és interpretáción túl maga a regény szövege szintén telis-teli a sztavrogini kitüntetettség jelével; eszmei mondanivalóját illetően majd’ az összes fontosabb szereplő a protagonista emanációjának tekinthető,³¹³ amit Kirillov,

312 Dosztojevszkij (1985), 646.sk.o. A kezdeti más irány: szorosabb ragaszkodás az Ivanov-gyilkossághoz és a Nyecsajev-ügyhöz – bár mechanikus másolásról ekkor sem volt szó –, a Nyecsajevről mintázott Pjotr Verhovenszkij előtérbe állítása. Ld. uott, ill. Czeglédi (1995), 100.o., 16.lj.

313 Az egyetlen igazi kivétel a maga vívódó autenticitásában felmutatott Tyihon atya. Ám a *Tyihonnál* fejezetet s így Tyihon alakját – mint már utaltunk rá – eliminálta a katkovi cenzúra, mely túlságosan ’erősnek’ találta Sztavrogin gyónását, benne a pedofil Matrjosa-történettel. Katkov lépésével Sztavrogin persze tökéletesen minden (eszmei) ellensúly nélkül maradt – így lett az *Ördögök* nihilista antinihilista regénnyé; legalábbis az inkriminált fejezet visszaillesztéséig, a húszas évekig. Ezt szem előtt tartva ugyanakkor nem tudjuk elfogadni Przybylski merész és kétségkívül elgondolkodtató tézisének, mely a cenzúrából valamint Fjodor Mihajlovics (vajh mennyire szilárd és kiforrott?) terveiből, illetve a Sztavrogin név részleges etimológiájából (a sztauroszt görögül kereszt) kiindulva az alábbiakra jut: „Dosztojevszkij tervei szerint – bár Katkov szerencsétlen közbeavatkozása megakadályozta ebben – az ateista és bűnös Sztavrogin megismételte volna Krisztus áldozatát, szenvedését és diadalát, bizonyítván ezzel, hogy a húsvéti tragédia a legmélyebb antropológiai princípiumot rejti magába, és az emberi sors figurája (a *’figura’ itt northrop frye-i értelemben veendő – Cz. A.*). Kárba vész a nagyság karizmája, amit a nevével együtt kapott Sztavrogin.” Przybylski (2004), 102.o. Maria Janion meglátásunk szerint jogosan vitatja Przybylski ama konklúzióját, miszerint a regény protagonistája egyáltalán nem titokzatos, hanem szimpla, kissé életunt kontesztátor, ergo aligha lehet valódi tragikus hős. Janion kiindulópontja Dosztojevszkij kijelentése Sztavroginról mint tragikus alakról (inkluzíve annak előre sejtését, hogy ezt sokan nem fogadják majd el). A lengyel irodalmárnő szerint „Sztavrogin alakjában jelenik meg a *tragikum új, modern minősége.*” Janion (2004), 136.o. Utóbbi részletezésétől itt kénytelenek vagyunk eltekinteni, de jelzésértékűnek tartjuk, hogy Janion épp ezen a ponton adja át a szót Nietzschének – persze már a parafrázisszerű tanulmány cím is sokat sejtető: *Sztavrogin, avagy lehet-e tragikus hős egy immoralista?* –, mintegy a tragikum új, modern minőségét érzékeltetendő. Uo. Janion 135.o.: „[Nietzsche] *nagyrészt (kiemelés tőlem – Cz. A.) Sztavroginra*

Satov és Pjotr Verhovenszkij nyíltan kijelentenek, s Sztavrogin még reagál is a dologra,³¹⁴ a személylé válást és az érveszítést téve az *Ördögök* egyik leglényegesebb kérdésévé.³¹⁵ A

Sztavrogin-figura középponti jelentősége természetesen egyáltalán nem is maradt rejtve a kivonatoló Nietzsche előtt.³¹⁶

Ugyanakkor kétség sem férhet hozzá, hogy Kirillov *is* beteljesedett nihilista,³¹⁷ és ennek

alapozta a nihilizmusról szóló elmékedéseit (...) >>Az ember önmaga szemében rengeteget veszített *méltóságából*<< – erre a következtetésre jut Nietzsche *A hatalom akarásában*” – a *nagyrészt*, meglehet, jókora túlzás, és *A hatalom akarása* című Nietzsche-mű ugyan nem létezik, de egyebekben csak egyetérteni tudunk.

314 „Csak mellékesen jegyzem meg mint furcsaságot – vágott közbe hirtelen Sztavrogin –, miért akar mindenki valami zászlót rám tukmálni? Pjotr Verhovenszkij is biztosra veszi, hogy én >>fel tudnám emelni a zászlajukat<<”. Dosztojevszkij (2005), 264.o. Ez a Satovnak adott ’intézményes’ válasz, mely jócskán ironizál a saját személyiségének tulajdonított horderőn – és a sokoldali tulajdonításon. Satov előzőekben megnyilvánuló hevéssége viszont nem kis mértékben abból származik – Sztavrogin istenítésén és önmaga hisztérikus tagadásán túl –, hogy Sztavrogin egyszerre, egyidőben oltotta be őt az istenember és egyfajta sajátos szlavofília, illetve Kirillovot a mindezekkel homlokegyenest ellenkező emberisten eszméjével. Uo. 258.sk.o. Sztavrogin személyre szólóan is reagál: „Már megbocsásson – mondta őszinte meglepődéssel Nyikolaj Vszevolodovics [Sztavrogin] –, de maga alighanem úgy tekint rám, mint a Napra, saját magát pedig valamiféle kis bogárnak tartja hozzám képest.” Uo. 252.o. A Nap-hasonlatban Przybylski prozskiniziszt lát, zsarnoki istencsászári örökséget (vö. Przybylski /2004/, 95-101.o., különösen 97.sk.o.), amit egészen explicitté tesz a fiatal Verhovenszkij felvezetése a bujdosó álcár-Sztavrogin („Il se cache” – jegyzeteli szorgosan Nietzsche) ötletéhez: „Maga a vezér, a Nap, én pedig a maga kis férge vagyok (...) Nekem magára, magára van szükségem, maga nélkül nulla vagyok. Maga nélkül egy légy, lombikba zárt eszme vagyok, Kolumbusz Amerika nélkül.” Dosztojevszkij (2005), 433.o. Nem meglepő, hogy Przybylski szerint a regény legfőbb témája – a szereplők Sztavrogin-függésén és Sztavrogin ürességén keresztül – a deperszonalizáció, a személyiség önfelszámolása. Przybylski e téren (is) Bergyajev örököse, aki Sztavrogin-tanulmányában pszichológiai-pneumatológiai formába önti az emanációs tézist, miközben játékba hozza a Nap-metaforát: „>>Бесы<<, как трагедия символическая, есть лишь феноменология духа Николая Ставрогина. Реально, объективно, и нет ничего и никого, кроме Ставрогина. Всё - он, всё - вокруг него. Он - солнце, истощившее свой свет.” Bergyajev (1914), 85.o.

315 Izgalmas vita lehetőségét tárja föl S. Horváth Géza tanulmánya, elutasítván a deperszonalizációs tézist. S. Horváth (2006), 28-41.o. S. Horváth úgy tekint Sztavrogin meglehetősen alulretorizált gyónására – pontosabban az özvegyi hagyatékban maradt ún. ’pétérvári’ szövegváltozatra –, mint amely a személylé válás útját képviseli a személytelenséggel – a kollektívizmussal (Sigaljev!), illetve az erőszak útján való megváltással (Pjotr Verhovenszkij!) és az irodalmi toposzokkal – szemben, méghozzá a szándékolt önrágalmazás, „arcrongálás” formájában. Felvetésszerűen ott van ez az elképzelés Janionnál is: „Sztavrogin bűnei és >>bűnei<< (azért teszem némelyiket idézőjelbe, mert byroni, romantikus származását is szem előtt tartom, abban a világban pedig a bűn nagyon gyakran >>bűn<<, megmarad az ötlet szintjén, de az el nem követett tetteket is mélységes önvád követi)”. Janion (2004), 128.o. S. Horváthot viszont a fiktív szövegműködés alapos vizsgálata juttatja arra a gondolatra, hogy a sztavrogini aranykor-álom „elbeszélése nem illeszkedik a szöveg vallomásos intencionalitásába (...), a gyónás szempontjából nem közöl új információt, hanem olyan kép-nyelvként működik a vallomásban, melyben a dokumentum első felének nyelve – a cselekvő tudat nyelve – tükröződik. Ebben a vallomásos narratívában tehát a szöveg koherenciáját (olvashatóságát) nem az életrajzi összefüggések, s nem is az oksági viszonyok, hanem a nyelvek összjátéka határozza meg. A jelentés ekképp nem a referencializálhatóság felől, hanem az egyik nyelvről a másik nyelvre történő fordításként, szemantikai transzkipcióként ragadható meg. Tyihon, a dokumentum első befogadója voltaképp egy ilyen fordítást elvégző >>modell-olvasóként<< fogható fel.” Ezt csak megerősíti Tyihon első reakciója – nem az „eldönthetetlen >>igazságtartalomra<< kérdez rá, hanem a formát, a stílust, azaz épp e nyelvi-retorikai működésmódot teszi szóvá –, ami ráadásul Tyihon nevének keresztül kiegészül a csend, nyugalom (tyiho) sajátos aktiválásán: „A csend térítette magához [Sztavrogin], és egyszeriben úgy tűnt neki, hogy Tyihon teljesen fölösleges mosollyal, szinte szégyenlősen lesüti a szemét.” Dosztojevszkij (2005), 440.o. De Sztavrogin álma mint az „intertextus nyoma” (Riffaterre; intertextusok: a rousseau-i

szintén bőséges bizonyítékára lelmi a *Bési*-jegyzetekben, különösen „Az ateizmus logikája” című 11 [334]-es jegyzetcsoporthoz. Itt érdemes kitérni a jegyzetanyagok a visszafelé haladáson túli, másik igen feltűnő vonására – a csoportosítottaságára. Nem az egész materiát osztotta fel Nietzsche: kiemelte a három, számára legfontosabb szereplőt (a kivonatokat

vallomások Marion-epizódja – az *Ördögök* magyar fordításból kimaradt! –, Karamzin *Szegény Lizája*, Sztavrogin az aranykori álom felidézése során végig hexameterben beszél), a „gyermek” fölött aggodó bolond Hromonozska és Sztavrogin „bánata” közötti párhuzamok és egyáltalán a sztavrogini „felfokozott érzékelés” is mind-mind abba az irányba mutatnak, „hogy vallomás és önbrázolás helyett önértelmezésről van szó; azaz itt is érvényes, hogy a >>megjelenített nem valami eleve adott dolog, hanem egy még nem létező dologhoz való eljutás<<.” W. Iser utóbbi szavainak (Iser /2001/, 108.o.) megfeleltethető Tyihon második reakciója: „Ön mintha szándékosan durvábbnak akarná mutatni magát, mint ahogy a szíve óhajtaná (...) Mindezekkel a rémségekkel tele van az egész világ. De ön megérezte ennek a mélységét, ami nagyon ritkán fordul elő ilyen mértékben”. Dosztojevszkij (2005), 465.sk.o. Eltöprengve hozzáfűznénk: a Matryjosa-történet regénybeli első, még csak utalásszerű felsejlése Sztavrogin és Kirillov beszélgetésében mintha előkészíthetné a gyónás önrágalmazó olvasatának a lehetőségét. „–Tegyük fel, hogy a Holdon élt – vágott közbe oda se figyelve és a saját gondolatát folytatva Sztavrogin –, és tegyük fel, hogy ott elkövette mindezeket a nevetséges ocsmányságokat (...) – Nem tudom – felelte Kirillov –, nem voltam a Holdon – tette hozzá minden irónia nélkül, csupán ténymegállapításként.” Dosztojevszkij (2005), 245. sk.o.

S. Horváth a fiktív vallomásosság érdekében Sztavrogin nevének szokványos etimológiai értelmezésén (*sztavrosz*, gör., 'kereszt', *rog*, or., 'szarv') is fordít egyet. A szarv konvencionális ördögi attribútumként való felfogásával szembeszegezi azt a nehezen cáfolható felismerést, hogy a regény alapvető pretextusa a *Jelenések könyve* – mely rejtett citátumokból nyílt hivatkozássá válik Sztavrogin és Tyihon dialógusában –, s így a „>>hétszarvú Bárány<< trópusban – azaz a >>megölt<<, áldozattá vált Bárány alakmájában – egyúttal a Sztavrogin név újabb szimbolikus kontextusát fedezhetjük fel (...) Sztavrogin öngyilkossága is ezt látszik megerősíteni: a >>keskeny, szőnyen meredek falépcső<<, a fény, a szeg, a kalapács a krisztusi áldozat szimbólumai.” A sztavrogini vég amúgyis a konvencionális-irodalmias befejezésről való lemondást jelenti: „Sztavrogin olyan gyakran tart a kezében pisztolyt, és olyan sűrűn vesz részt párbajokban, hogy mindenképpen a pisztoly lenne számára a logikus megoldás. Dosztojevszkij mégsem emellett dönt, bizonyára azért, mert így a 19. századi démonikus hős sztereotípiáját erőltetné”. Szilárd Léna (2002), 36.o. S. Horváth végkövetkeztetése szerint a sztavrogini öngyilkosság funkciójában a katkovi húzás megsemmisítette gyónást helyettesíti. S. Horváth így látszólag közel kerül Przybylski álláspontjához (Sztavrogin gyónásával Dosztojevszkij mintegy megismételtette volna Krisztus áldozatát – ld. az előző jegyzetet), de csak látszólag: ugyanis Alfred Bem nyomán nem győzi hangsúlyozni, „hogy a *Tyihonnál* című fejezetnek lényegében nincs olyan szövegváltozata, amelyet Dosztojevszkij végleges szövegének tekinthetnénk”.

Nietzsche természetesen nem ismerhette Sztavrogin gyónását *mint olyant*, mert nem olvashatta a *Tyihonnál* fejezetet. Ám amit e gyónásból töredékesen mégiscsak megismerhetett – gondoljunk csak a Darja Pavlovnához írt levélre, a felháborodott Satov Sade-hasonlatára, a Kirillovnak szegezett kérdésre egy gyermeklány megrontásáról, a narrátor elejtett megjegyzéseire stb. –, annak kulcsjelentőséget tulajdonított.

316 Pl. erre 11 [334]: Kirillov megjegyzése Sztavrogin 'gondolatáról', 11 [341]: Pjotr Verhovenszkij nemrég idézett áradozása az Iván cár-Sztavroginnek, 11 [344]: a narrátor leírása a főhősről stb.

317 Vagyis véleményünk szerint Miller nem annyira téved, mint inkább sarkít és leegyszerűsít: Kirillovtól nem látja Sztavrogin; és számon kéri Nietzschén a két szereplő eszmei egybemosását (ld. 179 sz. lábjegyzetünket). Miller argumentál Kirillov (vélt) fölénye mellett (Miller /1975/, 215 skk.o.), mintegy megerősítendő tanulmánya voltaképpen tézisének (emlékeztetésképp: Kirillov a leginkább nietzschei Dosztojevszkij-hős). Az ellentétpárokra épülő argumentáció alapján Sztavrogin

sorrendjében: Sztavrogint, Kirillovot és Satovot), s szó szerinti (Satov)³¹⁸ vagy kommentált (Sztavrogin, Kirillov) gondolataikhoz rendelt egy-egy címet. A Kirillov-kommentár, mely tehát „Az ateizmus logikája” elnevezésre hallgat, a Pjotr Verhovenszkijjal folytatott utolsó beszélgetést összegzi és interpretálja. A kivonatban szembeszökő Kirillov – a nietzschei beteljesedett nihilizmussal párhuzamba állítható – elsőségi igénye az „affirmatív hitetlenség” terén. Amikor Nietzsche ezt a következőképp kommentálta: „Kirillov *klasszikus formulája* Dosztojevszkijnél”,³¹⁹ akkor szinte bizonyosan azért fogalmazott így, külön hangsúlyozva a ’klasszikus formuláját’, mert elemi erővel érzékelte a szellemi rokonságot. Ha Nietzsche a

(léleekben) roppant gyenge, Kirillov viszont kifejezetten erős – ez kétségkívül el is hangzik egy kettőjük közötti párbeszédben (Dosztojevszkij /2005/, 302.o.) –, s előbbi spirituálisan teljességgel steril (’langyos’), míg Kirillov tökéletes, hév istentagadása – Tyihon nyelvén szólva – a legteljesebb hithez vezető lépcső utolsó előtti fokán áll. Kirillov és Sztavrogin ilyenét szembeállítását rendkívül leegyszerűsítőnek tartjuk. Amikor Miller nem a két regényalak – mindig Kirillov győzelmével végződő – egymáshoz mérckésélésével foglalatосkodik, akkor izgalmas elemzéseket olvashatunk a tollából. Pl. Kirillov nevééről! A vezetéknev arra utal, hogy Dosztojevszkij egyrészt kifejezetten apostoli figuraként fogta fel hőstét, korunk Cirilljeként, aki a munkajegyzetek tanulsága szerint arra hivatott, hogy feláldozza magát az „igazságért”, mely „oly fenségesen fogja regenerálni az emberiséget”. Az apai keresztnév (Nyilics) viszont a nihilizmusra alludál, a ’mérnök’ elszabadulására, aki matematikai pontossággal bizonyítottnak gondolja, hogy „az igazság nem Krisztusban van”, és Satovval, illetve Fjodor Mihajloviccsal szemben számára nem kérdéses, hogy igazság és Krisztus konfliktusában Krisztus ellenében az igazságot, az epifánia rovására megnyilatkozó empirikus igazságot kell választania. Vö. Miller (1975), 212 skk.o., ill. Satov Sztavroginnak, in: Dosztojevszkij (2005), 260.o.: „De hát nem maga mondta nekem, hogy ha matematikai pontossággal bebizonyítanák, hogy az igazság nem Krisztusban van, akkor inkább Krisztussal maradna, mint az igazsággal?” A munkajegyzetekben is feltűnő Bazarov-reminiszcencia mellett nagy valószínűséggel szintén ott rejlik mindebben (már a mérnök mozzanatban is!) a Jean Paul-élmény, amire hamarosan visszatérünk.

318 Satov elementáris hatása jól kitapintható *Az Antikrisztusban*. KSA, XIII.

151-152.o. és KSA, VI. 182-183.o. (Nietzsche /1993/, 22.sk.o.) Ugyanakkor Satov a beteljesedett nihilizmus semmilyen vonását nem mutatja, alakjához-elképzeléseihez Nietzsche nem fűzött megjegyzéseket, s megnevezve sincsen. A z e g é s z j e g y

-
zetanyagban csak ketten szerepelnek nevesítve: az egymás nihilisztikus

gondolatára hivatkozó Kirillov és Sztavrogin. „Der großherzige Kirilloff ist durch einen Gedanken besiegt worden: er hat sich erschossen.“ (Sztavrogin a Dása-levéiben) KSA, XIII. 142.o. „Dieser Gedanke hat auch Stavrogin verzehrt: >wenn er galubt, glaubt er nicht, daß er glaubt. Wenn er nicht glaubt, glaubt er nicht, daß er nicht glaubt<“ (Kirillov Pjotr Verhovenszkijnek) Uo. 144.o.

319 KSA, XIII. 144.o.

'klasszikus'-ról vagy a 'klasszicitás'-ról ír – magáról vagy a magához vezető útról beszél. A 'klasszikus' önmagára vonatkoztatása Nietzschénél kétségkívül az egész életpálya sajátja, ámde külön értelmet nyer a kései korszakban, a nihilizmus kapcsán.³²⁰ Erre világít rá Heidegger, aki függelékünkben is közölt írásában a beteljesedett nihilizmust klasszikusként azonosítja, amikor már nem a régi értékek újakkal való fölcserélése, hanem minden addigi értékadás helyének a lerombolása és egy új hely megteremtése a cél. „A nihilizmusnak ezt a mértékadó fázisát nevezi Nietzsche >>beteljesedett<<, vagyis klasszikus nihilizmusnak. (...) a teljes körű, beteljesedett és ezért klasszikus nihilizmushoz hozzátartozik ugyan >>minden eddigi érték átértékelése<<, ám az átértékelés nem egyszerűen újakkal helyettesíti a régi értékeket. Az átértékelés az értékelés jellegének és mikéntjének a felforgatása.”³²¹ Természetesen a Nietzschét tárgyaló *opus magnum*ban, Heidegger kétkötetes nagymonográfiájában is megtörténik ez az azonosítás,³²² feltárva és folyamatosan szem előtt tartva: a nihilizmus

320 Nagyjából a *Bési* olvastakor Nietzsche visszamenőleges hatállyal a klasszikus, antiromantikus pesszimizmus műveként önértelmezi a *Tragédia születését*: „Die neue Conception der Griechen ist das Auszeichnende dieses Buches; (...) insgleichen die Conception des *Pessimismus*, eines Pessimismus der Stärke, eines *klassischen* Pessimismus: das Wort klassisch hier nicht zur historischen, sondern zur psychologischen Abgrenzung gebraucht. Der Gegensatz des klassischen Pessimismus ist der *romantische*”. KSA, XIII. 229.o. A 'klasszikus ízlés' a nietzschei pszichológia varázskifejezése: „Der klassische Geschmack: das ist der Wille zur Vereinfachung, Verstärkung, zur Sichtbarkeit des Glücks, zur Furchtbarkeit, der Muth zur psychologischen *Nacktheit*”. „Voltaire urtheilte: >es ist nichts Göttliches an diesem Juden von Nazareth<: so urtheilte aus ihm der *klassische Geschmack*.” Uo., 18, ill. 44.o.

321 Heidegger (2006), 195.sk.o.

322 Pl. Heidegger (1961), II. 34.sk., 42., 88., 95., 282.o. A. White kidomborítja a 'klasszikus nihilizmus' ama korántsem problémátlan történetiségét, melynek jegyében az 'átértékelő', posztnihilista Nietzsche visszapillant az 'értékek első átértékelése' (értsd: a platonizmus és a kereszténység) előtti, prenihilista világ klasszicitására: „This similarity between the pre-nihilist and the post-nihilist may underlie Heidegger's introduction of >classical nihilism< as synonymous with Nietzsche's >complete nihilism< (...) Nietzsche suggests such a connection in, for example, N:16[32]”. White (1987), 34.o. A megidézett Nietzsche-szöveghelyből kiemelten fontos: „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati... (...) ich suchte nach den Ansätzen dieser umgekehrten Idealbildung in der Geschichte (die Begriffe >heidnisch<, >klassisch<, >vornehm< neu entdeckt und hingestellt)”. KSA, XIII.

szükségszerű logika. Ezért különösen jelentőségteljes, hogy „Kirillov *klasszikus formulája* Dosztojevszkijnél” kifejezés „Az ateizmus logikája” c. bejegyzésben szerepel. A logika nem valamiféle deduktív következtetés tudománya a kései Nietzschénél, hanem végiggondolt és végiggondoló következtetés a maga kíméletlenségében, s ilyenként a nihilista sajátja; klasszikus (azaz nietzschei vagy Nietzschéhez vezető) formájában a beteljesedett (azaz nietzschei) nihilistáé.³²³

Aligha tekinthető a pusztán véletlen játéknak, hogy összességében úgy a *Bési* visszafelé jegyzeteltsége, mint a kivonatok csoportosítása és címadásai ugyanabba az irányba mutatnak, ahová a szereplők nevesítése is³²⁴: kiemelik Sztavrogint és Kirillovot, mintegy beteljesedett

492.sk.o. Morálfilozófiai síkon örököse ennek (az archaikus-heroikus-homéroszi) szégyenkultúra és (a Szókratésszel, ill. a klasszikus korról kezdődő, majd a kereszténységben és a modernitásban kiteljesedő) bűnkultúra híres doddsi megkülönböztetése, mely azonban elveti az 'első átértékelés' előtti világ istenítését, s kételkedik az éles választóvonalban. A *görögség és irracionális izgalmas visszafelé* irányuló történelmi kritikáját vagy pontosítását ld. Mogyoródi E. kitűnő *Íliasz*-elemzésében (tézisszerűen: valójában már az archaikus szégyenkultúra eme legkorábbi epikus művének Akhilleusz-ábrázolásában ott a kifejezetten bűnkultúra specifikus lelkiismeret-furdalás). Az időben *előrefelé* irányuló Nietzsche-kritikához ld. Schröder (2005), 48.o. Schröder itt Tönnies-re stb. hivatkozik: Nietzsche téved amikor azt hiszi, hogy a kereszténység (értsd: a 'platonizmus', az értékek első átértékelése, a bűnkultúra) domesztikálta az embert. Valójában a kereszténység is szörnyű tetteket követett el az ún. pogányok, a zsidók és az eretneknek tekintettek ellen; ámde kétségtelen, hogy a kereszténységben s már előtte a zsidóságban végbement az 'értékek átértékelése'. A másik szenvedésével szemben közömbös, vagy akár azt dicsőítő '*Herrenmoral*' helyére a részvételi '*Sklavenmoral*' lépett. Ld. ehhez még Weber már citált gondolatmenetét. E döntő jelentőségű etikai fordulatot Schröder is egy homéroszi példán keresztül demonstrálja: az *agatosz* Homérosznál még meglehetősen kombattáns, a másik legyilkolását is integráló jelentése épp a fordítottja a 'mai', hellenizmus és kereszténység utáni tartalomnak. Schröder (2005), 43.sk. o.

323 Gondoljunk csak a már idézett „A nihilista pszichológiájához” című 11 [332] bejegyzésre, a Sztavrogin-kommentárra: Goethe nyomán a legtiszteletreméltóbb az emberben a következtetés, s e legtiszteletreméltóbb a nihilista tulajdonsága; Sztavrogin kicsapongásaiban nem szabad alábecsülnünk a logikát, filozófusnak kell lennünk ahhoz, hogy megértsük a dolgot, az igazság utolsó akarása működik itt. Logika és nihilizmus, méghozzá az önnön történetére mint belső logika feszítette (érték)történetre visszatekintő beteljesedett nihilizmus, a magát a nihilizmuson kívül- és túltudó „első beteljesedett európai nihilista” alighanem kulcsszövege a kompilált *Hatalom akarása* többször emlegetett – *epitheton ornans*-szunkkal élve: a *Bési*-jegyzetektől csak pár oldalra, ugyanabban a foliófüzetben található – Előljáró beszéde. „[W]eil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, - weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der *Werth* dieser >Werthe< war”. KSA, XIII. 190.o.

324 Ld. 186. sz. lábjegyzetünket.

nihilistaként felmutatván őket.³²⁵

II. KIHAGYÁSOK

És mintha az sem a véletlen műve lenne, hogy mi marad ki a nietzschei jegyzetekből Sztavrogin és – sokkal inkább – Kirillov nihilizmusa kapcsán, vagyis hogy mit *nem* tudunk meg a két beteljesedett nihilistáról. Idetartozik természetesen a táblázatban részint már jelzett félrefordítások e keretek között csak roppant vázlatosan, lábjegyzetben érintendő kérdése is.

Sztavrogin eszméiről, végsősoron minden lényegi és artikulált gondolatáról híradást nyerünk, leszámítva természetesen a – '20-as évekig kiadatlan – Matrjosza-fejezetben

(*Tyihonnál*) foglaltakat.³²⁶

325 Miller szerint Nietzsche Sztavroginban és Kirillovban ugyanazt az „öszönös ateistát” (vö. *Ecce*, 38.sk.o.) látja, mint önnön magában. Pontosabban eme öszönös ateizmus hiányos, nem-dionüszoszi variánsait: Sztavrogin gyenge, képtelen transzcendálni az istenhit felismert hazugságát, Kirillovban, a 'mérnökben' pedig az ösztön alárendelődik a bizonyíthatóságnak. Miller 215.sk.o. Hozzáfűznék: és a megistenülés nem túl vidám bizonyítási kényszerének. „Ich bin Gott nur durch Zwang und ich bin unglücklich, denn ich bin *verpflichtet*, meine Freiheit zu beweisen” – a nietzschei jegyzetek Alekszej Nyilicsével szólván. KSA, XIII, 11 [336] Különös visszhangot nyer e megfogalmazás a Burckhardthoz írt *Wahnbrief* első tézisünkben már idézett nyitómondatában: „Lieber Herr Professor, zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen.” KSB, VIII. 578.o.

326 E helyütt még egyszer megismételnék: bár Nietzsche nem olvashatta a *Tyihonnál* fejezetet, ám amit Sztavrogin ún. gyónásából töredékesen mégiscsak megismerhetett – a Darja Pavlovnához írt levél, a felháborodott Satov Sadehasonlata, a Kirillovnak szegezett kérdés egy gyermeklány megrontásáról, a narrátor elejtett megjegyzései stb. –, annak kulcsjelentőséget tulajdonított. Meghökkenítő koincidencia, hogy a Matrjoska ellen elkövetettek állandó és kényszeres felidezésében, a sztavrogini démon örökös visszatértében éppúgy erőteljes szerephez jut a pók-motívum, mint ahogy már az örök visszatérés legelső nietzschei megfogalmazásában is („A legnagyobb nehézkedés” a *Vidám tudományban*). További egyezés – melyről a szövegrész ismeretének hiányában Nietzsche szintén nem tudhatott –, hogy Matrjoska azt hajtogatja: megölte az Istent. Isten halála és az örök visszatérés összekapcsolódik tehát Dosztojevszkijnél is: Sztavrogin kénytelen folyton visszaemlékezni arra, hogy megöl(et)te az Istent, ráadásul ezt egyáltalán nem tudja önmaga fölötti folyamatos győzelemmé tenni. Márpedig az idevágó egyik

Kirillov eszmefuttatásainak két fontos részletét kivonatolja a filozófus: a Satovnak nyújtott beszámolót az örök harmónia érzetéről (11 [337]), valamint a Pjotr Verhovenskijjel folytatott utolsó beszélgetést Isten nemlétéről, az eddig élt legnagyobb ember (Jézus) csődjéről és a „függetlenségről”³²⁷ (11 [336], [334]). Tehát meg sem említi a regény eleji, nagyjából kihagyhatatlannak tűnő kirillovi dialógust a narrátorral, a szó szoros értelmében beszédes nevű Govorovval. A dolog azért is különös, hiszen meglehetősen szembeszökő a párhuzam a legsajátábbnak vélt nietzschei elképzelésekkel s megfogalmazásukkal: Alekszej Nyilics két korszakra osztja föl a történelmet – a gorillától az isten megsemmisítéséig, és isten megsemmisítésétől az ’új ember’ megjelenéséig.³²⁸ Hasonképp tesz a *Zarathustra* címszereplője, aki a majomtól az emberig, ill. az embertől az embert fölülmúló emberig megtett/megteendő útról beszél, összekötve mindezt Isten halálával.³²⁹ A *Vidám tudomány* esztelen ember-passzusában pedig, ahol Nietzsche először fogalmazza meg explicit és publikus módon Isten halálának mint általunk elkövetett, saját tetté formálódó gyilkosságnak az eseményét, s melynek előmunkálataiban az esztelen ember a Zarathustra névre hallgat, ez az esemény kétféle hasítja az emberi történelmet: „Nagyobb tett még sohasem történt – és mind aki csak születni fog utánunk, e tettnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem!”³³⁰

legfontosabb – s már idézett – nietzschei intés így szól: „Ha nem változtatjuk *Isten halálát* nagyszabású *lemondássá* és folyamatos *győzelemmé önmagunk felett*, akkor *viselnünk* kell a *veszteséget*.” Tatár (1989), 54.o.

327 Íme máris egy erősen vitatható fordítás. Dosztojevszkijnél a ’szvojevolije’ szerepel, méghozzá terminus jelleggel: azaz Kirillov következetesen a saját ’önakaratúságáról’, ha úgy tetszik: ’önkényéről’ beszél. Ebből Dérélynél hol ’indépendance’, hol ’liberté’ lesz, amit Nietzsche egyként ’Unabhängigkeit’-tal tolmácsol; a regény magyar változatában pedig az eredetihez inkább hű, de kissé felülstilizált ’szuverenitás’ áll. Az orosz eredeti pejoratív melléközöngéje mindenütt elvész. Ld. még Miller (1975), 197.o., 192.lj.

328 Vö. Dosztojevszkij (2005), 120.sk.o.

329 Külön érdeme az új magyar *Zarathustrának*, hogy a vonatkozó jegyzetben nem a közismert Darwin-allúzióra hívja fel a figyelmet, hanem a jóval rejtettebb Hérakleitosz-analógiára (*Diels-Kranz* B 82, B 83). Vö. Nietzsche (2000), 399.o.

330 Tatár (1989), 53.o. Mint dolgozatunk elején említettük: nem publikus és nem gyilkosság formájában elképzelt módon jóval korábban, már 1870-ben megfogalmazódik Nietzschenél Isten (ill. az istenek) halálának gondolata. KSA, VII.

Miller arra gyanakodik, hogy a Kirillov 'új embere' iránti esetleges nietzschei érdeklődést egyszerűen háttérbe szorította a kirillovi eksztatikus-látomásos-epileptikus beszámoló.³³¹ Pontosabban: Miller alapján Nietzsche számára Kirillov eszmei mondanivalójából az a lényeges és ezért kijegyzetelt, ami úgymond nem korrumpálódott a(z) első, a páli) teológia révén (sem), így tisztán pszichológiai jelentőségű. Ekképpen sem az 'új ember', sem az 'istenember' nem jelenik meg a *Bési*-jegyzetekben. De ezzel kaphat

107.o. A *Vidám tudományban* gyilkosság eredményeképp elképzelt és a történelmet kétfelé szakító istenhalál megteremti a fenti párhuzamot; a tudatosság megléte (Kirillov), ill. hiánya (az esztelen ember szerint az elkövetők mit sem tudnak tettükről) persze kijelöli határait is. Végül a *Zarathustrában* leírt verziók között ott a majomhasonlat és a tudatos gyilkosság (a legrútább ember mint ágens) – igaz, az eszközzé válás (Isten öngyilkos részvéte az ember iránt) variánsa mellett.

Nietzsche kései töredékeiben és magánlevelzésében gyakran tekint önnön személyére az emberi történelmet kettéosztó hírmondóként. „[I]ch fürchte, ich schiesse die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften aus einander”. „Ich sehe mitunter meine Hand darauf hin, dass ich das *Schicksal der Menschheit* in der Hand habe –: ich breche sie unsichtbar in 2 Stücke auseinander, vor mir, nach mir”. KSB, VIII. 453.o., KSA, XIII. 638.o. Ld. még KSA, XIII. 426, 509.o. Kirillov és Nietzsche elsőségigényéről ld. Miller (1975), 194.o. Már Merezkovszkij a kirillovi 'új ember' nietzschei jellegéről ír, Lubac szerint meg egyenesen arról beszélhetünk, hogy Kirillov 'emberistenével' Dosztojevszkij előre látta (prevoir) Nietzsche 'emberfeletti emberét', s egyben 'elébe is vágott' (prevenir) abszurditásainak. Ld. Miller (1975), 168.sk.o

331 Vö. uo. 170.o. Mivel Miller többször kiemeli, hogy Nietzsche hangsúlyozza a letagadhatatlan rokonság érzését Dosztojevszkijjal, így az amerikai szerzőnél fel sem merül az a látszólag kézenfekvő megoldás, miszerint Nietzsche a nyilvánvaló átfedések rögzítésétől fél.

Kirillov tudósítása az örök harmónia érzetéről az – oly jól ismert miskini-dosztojevszkiji – epileptikus mozzanat nyílttá tétele *nélkül* jelenik meg Nietzschenél. Ez nem zavarja Millert abban, hogy Davidovhoz hasonlóan (a kései) Nietzsche pszichológiáját és bölcseletét fiziológiai fundáltságúnak tartsa – megítélésünk szerint leegyszerűsítően, de korántsem minden általános alap vagy *Bési*-jegyzetbeli kapaszkodó híján, sőt. „Given the late Nietzsche's reductionist theory of the primacy of 'physiological actualities' (physiologische Thatsachen) and specifically his preoccupation with the etiology and morphology of *décadence*, it is not difficult to understand how he might have excerpted Kirillov's description of his experience of 'eternal harmony' virtually *in toto* if it can, in fact, be understood 'physio-psychologically' as a 'sign of decline' (...) The fact that Nietzsche made no specific reference to the epilepsy motif in his notes is, perhaps, less significant than his underlining of the term 'Bestimmtheit' in the translated excerpt. This accentuation of the 'definitude' of Kirillov's experience, while it need not exclude the pathological dimension, in fact legitimizes it psychologically.” Uo.

173.sk.o. Megjegyzendő, hogy Merezkovszkij és Guardini az örök harmónia kirillovi élményét nem a *décadence* nietzschei bírálataival kötik össze, hanem a betegség mint tisztító és felemelő hatóerő szintén nietzschei elméletével. Guardini (1951), 272.o., Merejkowski (1902), 268.sk.o. Míg Davidov és – jóval visszafogottabban, de – Miller is a brutárnaturalista-fiziológista Nietzsche képét ápolják és erősítik (félreértés ne essék: ez a Nietzsche valóban létezik), s ezzel véleményünk szerint konzisztenciát teremtenek ott, ahol ilyen típusú konzisztencia nincs, addig Merezkovszkijék nyomán néhány árnyaló ecsetvonás kerülhet e festményre (más kérdés, hogy a teljes átrajzolás veszélyei sem lebecsülendők). Kortárs örökösökről is essék két mondat. Van egy sajátos gondolkodási vonulat (O. Sacks, D. Sperber, B. Waldenfels, D. Linke, olyik megnyilvánulásában P. Sloterdijk, bizonyos mémelméletek), melyet nehezen tudnék annál közelebről meghatározni, minthogy képviselőit egyszerre foglalkoztatják biológiai, pszichológiai, illetve művészet- és kultúraelméleti kérdések, és igyekeznek elkerülni a szakmai redukcionizmus szokásos Szkülláit és Kharübdiseit. Ez az irányzat rengeteget köszönhet a termékeny betegség nietzschei gondolatának (mely egyébként szakít betegség és zsenialitás 'romantikus' egybelátásával), akár tud erről, akár nem.

magyarázatot 11 [337] egyedüli fontosabb kihagyása is („Ez nem földi érzés; nem azt mondom, hogy mennyei, hanem azt, hogy”). A lakúna égi és földi neoplatonista, Pállal és Ágostonnal megszilárdult, teológiai megkülönböztetéséről tanúskodik. Véleményünk szerint Kirillov, illetve a kihagyások örvén Miller arra tapint rá, amit korábban a kései Nietzsche egész gondolkodásának egyik központi elemeként neveztünk meg. A csak és kizárólag pszichológiai affektusai értelmében felfogott kereszténység víziójáról van szó, egy Pál előtti, proto-teológiai életgyakorlatról, mely mentes a *ressentiment*-tól vagy akár a megbocsátástól, „mert már nincs mit megbocsátani”; nem a kegyelem megközelíthetetlen állapotáról, hanem *Zustand des Herzens*-ről: „nem olyasvalami[ről], ami >>a Föld felett<< van, vagy a >>halál után<< jó el”. És persze a csak és kizárólag benső igazságokat figyelembe vevő, minden mást jelként vagy példázatként értelmező Krisztusról mint szimbolistáról, aki Buddha volt egy nagyon nem indiai talajon. Ez visszhangzik a *Bési*-kivonatokban, a kivonatokat tartalmazó foliófüzet egészében, s általában a *Zusammenbruch* előtti pár év töredékes feljegyzéseiben; de kész munkáiban szintúgy – különösen az *Antikrisztus*ban.³³² Hozzáfűzendő: egyfelől nyilvánvalóan nem egyedül Dosztojevszkij a kútfő – még akkor sem, ha *Bési*-jegyzetek környéke, az *Antikrisztus* előmunkálatai és végleges változata, magánlevelek stb. Fjodor Mihajlovicsra tekintenek úgy, mint aki a leginkább képes az ’eredeti’ kereszténység, a

332 Ld. a korábban mondottakat, illetve KSA, XIII. 141.sk.o., Dosztojevszkij (2005), 641.sk.o., valamint Nietzsche (1993), 45., 50.o. Számomra ennek (vagyis a ’szív állapotaként’ felfogott kereszténységnek mint élet- s halálgyakorlatnak) lenyomata, persze zavarba ejtő lenyomata az *Antikrisztus* 35.pontja. „Nietzsche itt pontatlanul idézi a Bibliát; a szavak, melyeket az egyik lator szájába ad [„Ez valóban egy isteni ember volt, >>Isten gyermeke<<” – Cz.A.], a századostól származnak”. Fordítói jegyzet az *Antikrisztushoz*, ld. Nietzsche (1993), 106.o. Mintha Nietzschének célja lenne ezzel a pontatlansággal, erőszakos felülírással: megteremti – az előzményeket figyelembe véve inkább megerősíti – a lator/százados szavaira ’pszichológusként’ válaszoló, a z ö r ö m h í r t a k t u á l i s a n v a l ó s á g o s n a k , nem pedig előre megígérő buddhista Krisztus figuráját. „Ha ezt érzed – válaszolja a Megváltó -, akkor a Paradicsomban vagy, akkor te is Isten gyermeke vagy...” Nietzsche (1993), 51.o. Egyáltalán nem tekintem véletlennek, hogy Kirillov interiorizált és aktuálisan valóságos ’mennyországa’, ’örök harmónia’-fejtegetései 11 [337]-ben egy az egyben visszacsengenek a foliófüzetnek a *Bési*-jegyzetek utáni részeiben, különösen a 11 [354], [365], [378] helyeken, melyek latorostul stb. beépültek az *Antikrisztus*ba.

'kereszténység mint pszichológiai állapot' ábrázolására –, hanem akárcsak az oroszoknál és az ominózus föliófüzetnél maradván pl. Tolsztoj is – akinek Nietzsche gyakorolt hatását érdekes módon kevésbé szokás emlegetni.³³³ Másrészt bár minden alapos Nietzsche-olvasónak feltűnhet, nem lehet elégszer kidomborítani: a filozófus csak azért választja le 'a keresztén meghalt egyetlen keresztény' alakját az egyházi dogmák (és egyáltalán: a legkülönbözőbb történeti esetlegességek) formálta Megváltóról, azért az időutazás Pál elé és mögé, azért az eredeti *kérüigma* kutatása, t i s z t a f e l m u t a t á s a , azért „a valódi, az eredeti kereszténység lehetséges lesz minden korban”, hogy utána 'Dionüszosz isten utolsó tanítványa' – összes elismerése dacára – annál keményebben e l h a t á r o l ó d j o n . Elhatárolódjon a 'Megváltó pszichológiai típusától' mint 'décadence-típustól'.³³⁴

Eme tiszta felmutatás és elhatárolódás kitüntetett nietzschei letéteményese Kirillov.

Mintha – közvetett, áttételes módon – erről tanúskodna vagy ehhez igazodna a most

befejezésül tárgyalandó kihagyás is.³³⁵

333 De azért ld. többek, sokak között pl.: Kessler (1978), Sommer (2000), 282.skk.o., Poljakova (2007). Utóbbi külön kiemeli, hogy a Dosztojevskij-hatáshoz képest relatíve milyen kevesett foglalkoznak a nietzschei Tolsztoj-recepcióval, mely a 'Megváltó típusának', ill. a Jézus és Pál közötti különbségtételnek az egyik legfontosabb forrása lehetett. Ld. Poljakova (2007), 177.o.

334 Mások között Benz is úgy véli, hogy az élettagadó, buddhista Krisztus koncepciója Schopenhauer *A világ mint akarat és képzetéből* származik. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden, 1956, 64.o. E sorok írója jóval bizonytalanabb a kezdetek ügyében.

Mindenesetre Nietzsche, miként már említettük, 1865-ben, az evangélikus teológiai stúdiumokkal éppen szakítva (s ha hitelt adunk ezirányú beszámolóinak valamint a fősodor nietzscheológiának, akkor a Schopenhauerrel, különösen *A világ mint akarat és képzet* történet szellemi találkozás előtt), úgy jellemzi a buddhizmust, mint 'panteista nihilizmust' – ez egyébként a nihilizmus terminus első ismert felbukkanása bölcseletről. Ld. Tuusvuori (2000), 574.o.

335 Itt térnénk ki röviden a *Bési*-jegyzetekben előforduló félrefordításokra. Nincs lehetőségünk részletesen áttekinteni az összeset – ezt Miller amúgyis megteszi helyettünk, másrészt, mint többször fájaltuk, nem sikerült a maga egészében hozzáférnünk Dérély 1886-os fordításához. A lapszusok túlnyomó többségükben hűen követik Dérély botlásait, azonban néhol maga Nietzsche is fordított. Néhány példa. 11 [336]: Kirillov Jézus leírásánál az orosz eredetiben a 'csudo' ('csoda' – mármint a természeté) kifejezést használja, ebből Dérélynél chef d'œuvre, Nietzsche-nél pedig Meisterstück lesz. 11 [331]: Sztavrogin Dasához írt búcsúlevelében Kirillov Dosztojevskijnél azért 'velikodusnij' ('nagy-lelkű'; ez esetben a magyarítás, a 'nagyvonalú' is erősen vitatható!), mert elveszítette az eszét, Dérélynél viszont „*magnanimitéjét látom abban, hogy elveszítette a fejét*” („je vois sa *magnanimité* dans ce fait qu'il a perdu la tête”). Dérély alapján tehát Kirillov „lelki nagysága” nem a racionális

Nietzsche 11 [334)-ból és [336)-ból, „az eddig élt legnagyobb ember” (Jézus) kirillovi történetéből ’kifelejt’ a latornak szóló paradicsomi ígéretet és a feltámadás kudarcát. Holott mindjárt a *Bésit* követő bejegyzésekben, illetve utóbbiaknak az *Antikrisztus*ba kerülő variánsában felvetődnek és hangsúlyozódnak, mi több interpretálódnak e – szándékosan? – ’törölt’ mozzanatok (a paradicsomi ígéret mint az aktuális, a jelennek szóló, jelenvaló üdv; a feltámadás mint a tulajdonképpeni üdvígéret teljes félreértése stb.).³³⁶ Millernél megint egyértelmű, az eddigiek alapján nem meglepő a magyarázat: a törlés intencionált, ui. Nietzsche felől nézvést Kirillovból ama ’igazi’, ’eredeti’ keresztény pszichológiai szimbolizmus a lényegi, amit még nem rontott meg a teológia, mely már Pállal lefordítja a szimbólumokat. Minden más kiszorul a *Bési*-kivonatok Kirillovjából.³³⁷ Értsd: az ’örök harmónia’-részben Kirillov (még) nem követi Pált – és persze vele valójában Dosztojevszkijt – a feltámadás szó szerinti és eszkatológiai „félreértésében”, hanem (Miller szerint Nietzsche szerint) Krisztus módjára pszichológiai szimbólumként fogja föl azt. Viszont már itt megjelenik a természetfölötti várakozás ’fertőzése’ („mennyei”, „földi”), melyet ezért nem is

beszámíthatóság elvesztésének következménye, hanem az oka; ezt veszi át Nietzsche is (nála Alekszej Nyilics ’großherzig’). Ugyanitt: Kirillov nem bírja elviselni (’vinoszity’) az eszmét (’igyeje’), ill. egy eszme győzi őt le („a été vaincu par une idée”), hogy aztán Nietzschénél egy gondolat művelje ugyanezt („durch einen Gedanken besiegt worden”).

336 Történik ez, mint korábban utaltunk rá, erőteljes kirillovi szövegemlékezéssel. A *Bési* utáni 11 [365)-ben, melynek jó része szervül az *Antikrisztus*ban, egy töredék így szól: „es fehlt aller Grund, noch Ziele zu setzen: Kinder zu haben ... alles ist erreicht”. Feltűnő a fogalmazásbéli hasonlóság a Kirillov szájába adott mondattal: „Wozu Kinder, wenn das Ziel erreicht ist?” 11 [337]

337 „Had Nietzsche been concerned to analyze Dostoevsky’s conception of Kirillov (...) he must (...) have considered the implications of this contradiction his >>psychological<< interpretation of the resurrection >>symbol<< (...) and the >>theological<< (mis-)interpretation of the same motif upon which he bases his case against Christ’s credibility as Redeemer here. (...) More essentially he [Nietzsche – Cz.A.] might have recognized that Kirillov’s >>atheism<< may be, in Dostoevsky’s conception, meaningful only in the context of a radically >>theological<< Christology (...). (...) The excerpts suggest, however, that he was interested primarily in noting those aspects of Kirillov’s theorizing which seem valid in terms of his own >>psychological optic<<. (...) It explains, moreover, why he made no excerpts either from Kirillov’s exposition of his theory of the >>new man<< or from the dialogue with Stavrogin in (...) which he proposes the >>man-god<< as the successor of the >>God-man<<.” Miller (1975), 184.sk.o.

rögzít Nietzsche. A fiatal Verhovenszkijnek előadottakban pedig kétségtelenül benne rejlik a feltámadás nem szimbolikus, szó szerinti értelmezése – ki is marad hát 11 [334]-ből és [336]-ből.

Millernek, meglehet, igaza van – érvelése meggyőző, s jelentős szöveganyagot mozgat. Ám valami másra is fölfigyeltem a kudarcot vallott üdvígéret s feltámadás nem olvastán, azaz nietzschei elhagyásának, 'törlésének' olvastán. Nehéz belőle konkluzív tanulságot levonni, ámde lehetetlen volt észre nem vennem a 'töröltek' kísérteties hasonlóságát Jean Paul híres Krisztus-történetére, *A halott Krisztus beszéde...* c. műre.³³⁸

Természetesen nem valamely unikális nyomra, illetőleg törlésére vélek ráakadni. Hiszen ahogy a Jean Paulra és Nietzschére egyszerre hivatkozó Deleuze találóan megjegyzi: „az Atya halálaként értelmezett Isten halála kedvelt téma a romantika számára”, majd rögtön felhossa példaként *A halott Krisztust* és az ör fiának nietzschei elbeszélését.³³⁹ A

Dosztojevszkijnél megkerülhetetlen Holbein-reminiszcenciáról sem szabad elfeledkezni.³⁴⁰

338 Persze adott egy-két nem lényegtelen különbség: míg az *Ördögökben* a révült Kirillov számol be a jézusi feltámadás elmaradtáról, s ezen keresztül Isten nemlétéről, addig Jean Paulnál egy álomjelenetben, a halottként 'feltámadó', kísértet-Krisztus jelenti ki ugyanezt – és az énelbeszélő felébred, ismételten kiemelnénk: megkönnyebbülten ébred fel a rémálomból.

339 Deleuze (1999), 240.o. Pár oldallal később, *A hegelianizmus ellen c.* alfejezetben már a finomhangolással találkozhatunk; a romantikus motívum dacára Nietzsche antiromantikusként és (a szintén antiromantikus) Hegel ellenében fellépő bölcselőként értelmeződik. „Szemben a romantikával és minden dialektikával Nietzsche nem bízik Isten halálában. Vele ér véget annak a naiv bizalomnak a korszaka, melyben hol az ember és Isten kibékülését üdvözölték, hol pedig azt, hogy az ember elfoglalta Isten helyét.” Deleuze, 244.o.

340 „E kép [íj. *Holbein* Halott Krisztusa – *Cz.A.*] láttán óriási, kérlelhetetlen és néma vadállatnak vagy helyesebben, sokkal helyesebben mondva – bármily furcsán hangzik is - egy újabb szerkezetű óriási gépnek rémlik a természet, amely esztelenül megragadott, darabokra zúzott és érzéketlenül, süketen magába nyelt egy felbecsülhetetlenül értékes, nagyszerű lényt, amely egymaga felért az egész természettel, annak minden törvényével, az egész világgal, amely talán csakis azért teremtődött, hogy ez a lény megjelenhessen rajta! Ez a kép mintha éppen ennek a sötét, arcátlan és értelmetlenül örök erőnek a fogalmát fejezné ki, amelynek minden alá van rendelve, és ez önkéntelenül is beleevődnek az emberbe.” Dosztojevszkij (1962), I. 391.o. Miskin kétségbeesett sorai ott konganak Kirillov nihiljében is: „ez az ember volt a legmagasztosabb az egész földön, ő alkotta azt, amiért a világnak érdemes élnie. E nélkül az ember nélkül az egész bolygó, mindenestül, ami rajta van – merő téboly. (...) Ha pedig így van, ha a természet törvényei *ezt* sem kímélték, még a saját csodájukat sem kímélték, hanem őt is arra kényszerítették, hogy hazugság közepette éljen, és hazugságért haljon meg, akkor az egész bolygó hazugság, és hazugságra és ostoba gúnynra van felépítve.” Dosztojevszkij (2005), 669.o. Ld. még: „The >>dead Christ<< [=Holbein – *Cz.A.*] motif is explicit in a fragment in the *Notebooks*, p. 391.o. [*a magyar kiadásban nincs!* – *Cz.A.*], associated with Kirillov's >>suicidal<< despair at the failed Resurrection.” Miller (1975) 184.o.

Akkor hát? Egyszerűen: Jean Paul álmotörténete, halálosan komoly persziflázsa fontos, viszonylag keveset emlegetett forrása úgy Dosztojevszkijnek, mint Nietzschének; szempontunkból nem kevesebb, nem több.³⁴¹ Két már említett emlegető (akik különben nem érintik a *Bési*-jegyzeteket) neve mindenképp idekívánkozik: W. Rehm, H. Birus. Előbbi a Jean Paul-Dosztojevszkij-szálat bogozgatja – aminek egy lábjegyzetet szenteltünk³⁴², s itt és most be is érjük ennyivel –, utóbbi a Jean Paul-Nietzsche-gombolyagot, erre viszont újólag szánunk néhány mondatot. Birus számba veszi a hasonlóságokat; egyfelől Derrida nyomán az Übermenschben, a felsőbb és az utolsó emberben lokalizálja a 'nietzschei eszkatológia' főszereplőit, s felhívja rá figyelmünket, hogy a felsőbb és utolsó embert Jean Paultól

341 Nietzsche nyilvános megszólalásaiban többnyire nem kedveli különösebben Jean Pault – *Az emberi, túlságosan is emberiben némi roppant óvatos, felemás dicséret és sokkal határozottabb bíráló után egyenesen hálóköntösbe bújt végzetnek nevezi.* KSA, II., 596.sk.o.

342 Ld. 65. l-jünket. A legátfogóbb magyar nyelvű munka, mely Jean Paul Dosztojevszkijre gyakorolt hatását vizsgálja: (D.) Molnár István: *Isten - Halál - álm - Alkotás. A halott Krisztus beszédétől a visszatérő Krisztus hallgatásáig (Jean Paul és Dosztojevszkij kapcsolatának kérdéséhez).* MTA, 1998, kandidátusi értekezés, kéziratban. Még egyszer kiemelnénk: úgy tűnik Dosztojevszkij a *Halott Krisztus* azon francia fordítását ismerte, melyből eltűnik az elbeszélés vége, s Krisztus halott marad – ami különös párhuzamot eredményez számos Dosztojevszkij-hős révült látomásával, álmával és öngyilkos eszméjével. Kirillov „advances a new reason for suicide: he must kill himself not to demonstrate his indifference to death, but because life in a world deprived Christ is absurd. The argument, heavily excerpted by Nietzsche, is >>Pauline<< in its logic, but >>Nietzschean<< in its nihilist implications”. Miller (1975), 190.o. **S z t . P á l i l o g i k a , n i e t z s c h e i n i h i l i s t a i m p l i k á c i ó k** – noha Millernél szóba sem kerül Jean Paul, ez a 'csonka' *Halott*

Krisztus legfőbb leírása. S persze nemcsak az: rövid foglalata a 'morális nihilizmus' a Schröder egyik tipikusan modern, 'vagy teizmus, vagy amoralizmus' (ld. 154. jegyzetünket) válfajának. Dosztojevszkiji hangszerelésben: „ha nincsen Isten, akkor mindent szabad”. Mint érintettük, Schröder szerint e végletesen nihilista, mert a teisták és ateisták számára egyaránt közös moralitás lehetőségét elvető paradigma jut érvényre Sade-nál is. Didier-t és Klossowskit követő Sade-értelmezésében a negatív teológia kulcsmomentum – csak a metafizikai dualizmus hiányzik a tökéletesen gnosztikus márkai képletéhez, ám ez sem hibádzik, ha a szívtelen, kegyetlen, hideg Természet kozmikus rendjét képzeljük a megfelelő démiurgoszi helyre. Hm, Holbein, Kirillov, az érzéketlen természet győzelme a legcsodálatosabb lény fölött... Schröder Stirnerre is egy sajátos negatív teológia, ill. a 'teizmus vagy amoralizmus'-tézis – Sade-nál jóval szelídebb – letéteményeseként tekint (Schröder /2005/, 162.o.), amit külön érdekessé tesz, hogy Kirillov Stirner *Egyetlenjéből* idéz (a műre Dosztojevszkij még a Petrasevszkij-körben figyelt föl, vö. Gesemann /1961/, 150.o.). Nietzsche bizonyosan nem ért egyet a stirneri-kirillovi „laissez aller” morálkritikával (ld. *Túl*, 188.par., Nietzsche /1995/, 68.sk.o.), hiszen egyfajta nem-morális, de mégiscsak orientálással óhajt szolgálni – a tetejébe nem is mindenki számára. Ugyanakkor Millerrel szemben nem gondolom, hogy e nem-morális és nem-univerzális orientálás során az *Ördögök* Sigaljovjához kerülne közel Nietzsche. Vö. Miller (1975), 222.o.

kölcsönzi bölcseleink.³⁴³ Másfelől rámutat néhány konkrét átfedésre-intertextusra a *Halott Krisztus* és a *Vidám tudomány* esztelen ember-passzusának vonatkozásában (a templomok mint a halott Isten kriptái és síremlékei stb.). A magunk részéről észlelünk pár további, távoli párhuzamot: ha nem is az esztelen ember, de Zarathustra szerint Jézus maga vont a vissza tanításait, ha érettebb kort él meg, „elég nemes volt hozzá”; az örök visszatérés gondolatának pedig lehetséges olyan olvasata, mely erősen rímel a *Halott Krisztus* Isten nélküli, nem egészen hegeli értelemben vett ’rossz végtelen’-jére.³⁴⁴ Örök visszatérés és istentagadás e sajátos kombinációjában paradox hatásmechanizmus érvényesül – végsősoron már Jean Paulnál is, de sokkal nyilvánvalóbban és fokozottabb mértékben Nietzsche-nél: a zsidó-keresztény Istent tagadó, megsemmisítő *panische Stimmung* (Löwith Nietzsche-töredékekre támaszkodó kifejezése) és a zsidó-keresztény eszkatológia összeérése, együttállása!! Az tér vissza, vagy inkább az is visszatér, ami megtagadtatik.³⁴⁵ Birus

343 Az ’utolsó ember’ nietzschei figurája érdekesítő alakváltozáson megy keresztül. Az ún. *Philosophenbuch* (1872-73) – ld. KSA, VII, 417, 460.sk.k.o., KSA, XIV, 544.o. – *Oedipus*-ban voltaképpen még Jean Paul emelkedett-tragikus hőségének egyenes folytatása, más eszközökkel. A tíz évvel későbbi *Zarathustra* utolsó emberei viszont a legmegvetendőbbek. Per tangens: a kritikai kiadás és a kurrens kutatások filológiai böcsületessége munkavázlattá minősítik vissza a Derrida és Blanchot által még oly nagyra tartott *Philosophenbuchot*; bár Nietzsche valóban tervezte egy ilyen című mű megírását, azt valójában csak a halála után állították össze. „Mégis, ez a végül is torzóban maradt könyvterv volt Nietzsche egyik legfontosabb *filozófiai* vállalkozása az 1870-es évek első felében” – szögezi le teljes joggal Hévizi Ottó szerkesztői előszava a *Platón és elődeihez* (10.o.).

344 „Másoknak, akik nem jutottak olyan messzire, mint valaminő olvasó iskolamester, megjegyezném, hogy az ateizmusba vetett hittel ellentmondásmentesen összeegyeztethető a halhatatlanságba vetett hit; hiszen ugyanaz a szükségszerűség, mely gyöngé harmatcsepp Énemet virágcsészébe hajtja és napfénynek teszi ki ebben az életben, megisméltóddhat; sőt, másodjára könnyebben adományozhat nekem testet, mint elsőre.” *Halott Krisztus*, o. Örök visszatérés, (buddhisztikus?) lélekvándorlás és istentagadás tehát nagyon is kiegészítik egymást már Jean Paulnál is – csak éppen rettentő, lidérces rémálom formájában, míg Nietzsche-nél afirmálandó, bár tulajdonképpen csupán az Übermensch által afirmálható „legnagyobb nehézkedés” gyanánt. Az „olvasó iskolamester” fordulat egyszerre irányul minden rendű és rangú kantianusok valamint – a másutt poétikai nihilistaként simpfölt – Novalisék ellen, a bányamérnök (már megint egy mérnök! emlékezzünk Kirillovra!) Novalis ellen. Ld. az idézet előtti mondatot: „Az is szándékomban áll, hogy művemmel félelmet ébresszek némely olvasó vagy olvasott iskolamesterben, mert bizony most, mióta napszámba vették őket a kritikai filozófia vízépítő és bányakialakító kényszermunkásaiként, olyan hidegvérűen és hideg szívűen mérlegelik Isten létezését, mintha csak a polip vagy az unikornis létéről lenne szó.” Uo.

345 Miller a maga – nékem olykor túlfeszített – szoteriológiai nézőpontjából a m e g v á l t á s i r á n t i kirillovi n o s z t a l g i á t , egy a Gondviselés hiányának érzetével párosuló nosztalgiát lát működésben Nietzsche-nél: „Nietzsche may or may not have shared what Dostoevsky conceived of as Kirillov’s predisposition to the world-redemptive mystery of the >>God-man<<. What is significant here is that his

megfogalmazásában: „das im Zusammenhang mit dem 'Übermenschen' geprägte
>>Zarathustra-Wort vom grossen Mittage<<, das (wie schon Löwith anmerkt) >>stets
zweideutig<< ist, indem >>die panische Stimmung (...) ständig durchkreuzt und verstimmt
[wird] von der völlig unheidnischen und unnatürlichen Vorstellung, dass die Stunde des
Mittags eine Zeit der 'Entscheidung' ist<< (...). (...) Vor allem ist aber der zentrale Gedanke
der >>ewigen Wiederkehr des Gleichen<< von solcher Zweideutigkeit geprägt. (...) Ja,
Nietzsche zögert nicht, in paradoxer Verbindung von zyklischem und progressivem
Geschichtsverständnis zu proklamieren: >>die Lehre der Wiederkehr ist der *Wendepunkt der
Geschichte*<<“.³⁴⁶ Amikor tehát Löwith szembeállítja az exoterikus és az ezoterikus Nietzschét

response to Dostoevsky's conception reveals a >>Kirillovian<< nostalgia for the
>>salvation<< of man in a world perceived as devoid of the redemptive agency of
divine grace.” Miller 225.sk.o. Mindenekelőtt helyhiány miatt szándékosan nem
térünk ki e nosztalgia személyes nietzschei hátterére (a sokgenerációs
lelkészcsaládból származó fiú, örökre maga mögött hagyván ugyan ősei hitét, még
az *Ecce homo*-ban is tisztelettel ír a lelkész apáról, akit ötéves korában elveszített
stb.). Ám elengedhetetlennek tartjuk jelezni, hogy a kirillovi megváltás-nosztalgian
átcsillámlani látszó Jean Paul-élmény elsőként a Schulpfortában töltött
felsőgimnáziumi évek során tűnik fel Nietzschénél, s időbeli egybeesést mutat az
Ortlepp-kapcsolattal. A kapcsolat formativitása vita tárgyát képezi. Ld. Helmut
Walther: *Liebes- oder Bildungserlebnis? Nietzsche und Ortlepp. Anstößiges aus einem
Schüleralbum.* http://www.virtusens.de/walther/ortlepp_vortrag.htm, ill. Herman
Joseph Schmidt: *Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. 2.
Teilband*, Berlin, Alibri/IBDK Verlag, 1994. E sorok írója természetellennek tartja a
'meleg Nietzsche'-olvasatot, mert az meglátásunk szerint eddigelé nem sok
mindennel járult hozzá nietzschei szövegek érvényes újraértelmezéséhez; ám
ugyanakkor mégiscsak elindította az elhanyagolt Ortlepp-nexus alaposabb
vizsgálatát. A Jean Paullal ismerkedő ifjú Nietzsche környezetében keresve sem
lehetne kirillovibb figurát találni a marginalizált Ernst Ortlepp-nél – különösen ami a
Gondviselés hiányának érzetét, a megváltás iránti nosztalgiát és az öngyilkosságot
illeti –, a *Vaterunser des neunzehnten Jahrhunderts* című miatyánk-travesztia
szerzőjénél. Nem sok figyelem kíséri a némi mélylélektani erőltetéssel apapótléknak
is tekinthető, mára elfelejtett, bár egykoron Goethe által fogadott és magasan
jegyzett, sokat fordító Ortlepp lengyeles hatását, vonatkozásait. Pedig ismét csak az
Ecce homo (igaz, nyomdai korrektúra előtti változata) felé fordulva világossá válik,
hogy a maga lengyelségét újra és újra 'felfedező' (ld. az első tézisünkben
mondottakat), szlávbarát (ld. KSA, XI, 81.o. [25, 268]) kései Nietzsche Ortlepp
Polenliederjéből (egészen pontosan a *Finis Poloniae*ből) idéz. Ld. KSA, XIV.
483.sk.o.

346 Birus (1996), 47.sk.o., Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr*,
in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, Stuttgart, 1987, 231.o. Mindehhez egy enigmatikus,
mindent összefoglaló, egészlátó töredék: „Dem Werden den Charakter des Seins
aufzuprägen – das ist der höchste *Wille zur Macht*. (...) Daß *Alles wiederkehrt*, ist die

– azaz a kereszténységellenességet és ugyanannak örök visszatérését –, akkor az ezoterikus Nietzscheben (az örök visszatérés tanában) jelenlévő zsidó-keresztény eszkatologikus mozzanatra is utal. Némileg máshonnan fogalmazva: az örök visszatérést Nietzsche másképp gondolja el, másként kénytelen elgondolni, mint az antik elődök, mert nem tudja nem ismerni az eszkatologikus perspektívát, bármit is kezd vele.³⁴⁷

extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.*” KSA, XII. 312.o. Birus tömör, általunk is osztott értékelése a visszatérés-tanról: „So wird die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen (wie wiederum schon Löwith beobachtet hat) von Nietzsche komplementär als >>ethische[r] Imperativ<< und >>atheistischer Religionsersatz<< wie als >>naturwissenschaftliche 'Tatsache'<< und >>physikalische Metaphysik<< in Anspruch genommen.” Birus (1996), 49.o.

347 Vö. Tatár, *Történetírás és történetiség*, in: Tatár (1993), 134.o.: „S a mai történész, ha azt akarja megmondani, hogy mekkora távolság választja őt el a marathóni görögöktől, ezt csak a Golgota dombjára felhágva tudja megmondani.” Vegyük észre, hogy a mondat nem a golgotai perspektíva elfogadásáról szól, hanem ignorálásának lehetetlenségéről.

III. KONKLÚZIÓ HELYETT

Hát ez az én istentelen Andrusám milyen szép pravoszláv filmet csinált!
Arszenyij Tarkovszkij az *Andrej Rubljov*ról

Hogy mi következik az elmondottakból?

Fontosabbnak véljük kiemelni: bármi is következzen, az csak akkor értelmezhető, ha figyelembe vesszük egy mindenképp különös – véletlenszerű? – koincidenziát.

Zárógondolatainkban erre szeretnénk fókuszálni.

Még Miller és Davidov sem foglalkoznak azzal a szembeötlő ténnyel, hogy az *Ördögök* nietzschei recepciója (az elolvasás, kijegyzetelés, kommentárok készítése) időben egybeesik a nihilizmus koncepció kulminálásával (a legteljesebb- leghosszabb, a kompilátorok által ügyesen felhasznált előszóváltozat a tervezett *Hatalom akarásához*; a beteljesedett nihilista mint a nihilizmuson túljutó nihilista gondolata stb.), majd a szisztematikus kidolgozástól és összegzéstől való lassú eltávolodás kezdetével.

Félreértés ne essék. Semmiféle szigorú ok-okozati következtetést nem kívánunk levonni.

Csupán töprengve rámutatnánk: számtalan egyéb mozzanat (pl. a rendszerépítőkkal szembeni szkepszis) mellett az *Ördögök* és átfogóbb értelemben Dosztojevszkij recipiálása is hozzájárulhatott a nietzschei nihilizmus koncepciójának újragondolásához, majd ahhoz, hogy a filozófus lemondott e koncepció szisztematikus ábrázolásáról. Hiszen nem létezik *A hatalom akarása* c. Nietzsche-’főmű’, s értelemszerűen nincsen neki „Az európai nihilizmus” című rendszerező-áttekintő első könyve, bárhány példányban jelenjék meg az ilyes kompiláció; bármily hosszasan dédelgetett terv volt: tudatos döntés nyomán törlésre került. „Vagy így is lehet mondani: a >>Hatalom akarása<<-nak feljegyzéseiből keletkezett a *Bálványok alkonya* és az *Antikrisztus*; ami maradt – hagyaték.”³⁴⁸

348 Montinari (1986), 113.o.

Az imént idézett Montinari-írás alapos részletességgel ecseteli az előmunkálatok, a kulmináció, az újragondolás és a fokozatos eltávolodás folyamatát – ezzel szemben még a *Bési* nietzschei befogadását tárgyaló két legkitűnőbb elemző sem tud távolodásról és távolságról. Miller és Davidov szerint a *Bési* jegyzeteket körülölelik a kései Nietzsche bölcséletét jól reprezentáló *Hatalom akarása* töredékei.³⁴⁹

Montinari, a *redlich* filológus persze mindenről tud. Csak a vázlatos érzékeltetés és ismétlés kedvéért. Rámutat, hogy a 'hatalom akarása' tematika már 1880-tól ott a kéziratokban, munkacímként először 1885 nyarán szerepel – ám időleges dominanciája ellenére sosem válik kizárólagossá; a főcímet pedig többnyire kiegészíti a 'Kísérlet minden érték átértékelésre' alcím valamilyen variációja. Nietzsche, miután több korábbi művének újrakiadását befejezte, 1886 második felétől újult erővel lát neki *A hatalom akarásának*; különös vehemenciával dolgozik a tervezett opuson a *Genealógia* megjelentetése után, azaz 1887 őszétől. Lényegében mindegyik tervváltozat első kötetét a nihilizmus (gyakran az 'európai nihilizmus') tárgykörének szenteli. A kéziratosan nyomon követhető munka abban a fóliófüzetben éri el csúcspontját – Montinari nem olyan 'minőségi mutatókra' koncentrálna, mint a legteljesebb előszóvariáns vagy a beteljesedett nihilizmus definíciója, hanem inkább előnyben részesíti a mennyiségi szempontot: 372, ill. 374 feljegyzés rovatolását állítja előtérbe –, ahol a *Bési* jegyzetek is olvashatók. Az eredménnyel azonban Nietzsche korántsem volt elégedett, kezdetét veszi az óvatos elmozdulás-eltávolodás, amit az olasz szerző igencsak alátámaszt két, Heinrich Köselitz-nek (alias Peter Gastnak) írt 1888 februári levélrészlet révén: „Elkészültem >>Egy átértékelés kísérlete<< első lejegyzésével: mindent összevetve kínszenvedés volt, teljességgel hiányzik hozzá még a bátorságom is. Tíz év múlva jobban akarom megcsinálni”. „Azt sem szabad gondolnia, hogy megint >>irodalmat<< műveltem; e lejegyzés *önmagamnak* szól; mostantól kezdve minden télen *magamnak* akarok készíteni egy ilyen szöveget – a

349 Erre különösen jó példa Davidov (1983), 156.o., Miller (1975), 169.o.

>>publicitás<< gondolata tulajdonképpen *kizárt*”.³⁵⁰ Véleményünk szerint még árulkodóbb és nekikeseredettebb az ugyanebben az időben Franz Overbeck-nek címzett levélvázlat.³⁵¹

Montinari aztán tüzetesen taglalja *A hatalom akarásáról*, majd az *Átértékelésről* való nietzschei lemondás különböző stációit. Szempontunkból lényegesebb: mint az imént jeleztük, természetesen arról is tud, hogy a szóban forgó fóliófüzet – a leghevesebb munkaláz tanúbizonysága, egyben a csalódott elégedetlenség kiindulópontja – tartalmazza a *Bési-* kivonatokat. Csak éppen, a tiszteletlenség szándéka nélkül írom, filológia lesz a filológiából. „Valóban találunk a fóliófüzetben – nyomban az utolsó számozott töredék után [372] – 20 oldalnyi kivonatot Baudelaire-ből, melyet – helyenként saját töprengéseivel megszakítva – más, terjedelmes kivonatok követtek, mégpedig Tolsztoj *Ma religionjából*, a Goncourt-fivérek *Journaljából* (1); kivonatolta Benjamin Constant bevezetését saját Schiller-fordításához (*Wallenstein*); Dosztojevszkij *Ördögökjét* (francia fordításban); Julius Wellhausen *Prolegomena Izrael népének történetéhez* c. tanulmányát, Renantól a *Jézus életét*. Ezeknek az olvasmányoknak fontos, részben rejtett nyomai kimutathatók az 1888-as év írásaiból.”

Nagyonis, csupán két dolgot tennénk hozzá: egyrészt talán ahhoz is lehet némi közük, hogy mely tervezett írások nem születtek meg, illetve maradtak töredékben. Másfelől Wellhausen ide vagy oda, az elfelejtett, háttérbe szorult Tolsztoj-élmény fontossága dacára stb. – mégiscsak nyilvánvaló Fjodor Mihajlovics kitüntetettsége. Ezt kívánta tolmácsolni jelen írás harmadik tézise és főfejezete, s Borges-zel szólván: „A többi tizenkilenc fejezet bonyodalmaikat lehetetlen felvázolni.”³⁵²

350 Vö. Montinari (1986), 106.o., ill. KSB, VIII. 252., 264.o.

351 „Als factum brutum ausgedrückt: die erste Niederschrift meiner >>Umwerthung<< ist fertig. Die Gesamt-Conception dafür war bei weitem die längste Tortur, die ich erlebt habe, eine wirkliche Krankheit. Ihr *ändern* >>Erkennenden<<, Ihr habt es besser, und *nicht* so unvernünftig! Ihr kennt die Wahrheit nicht als Etwas, das man sich stück für Stück vom Herzen abreißt und bei dem jeder Sieg sich mit einer Niederlage rächt.” KSB, VIII 250.o.

352 Borges (1999), 188.o.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

Dostoievsky, Théodore (1884a): *Le crime et le châtement*. Plon, Paris, 1884 (trad. V. Derély).

Dostoievsky, Théodore (1884b): *Humiliés et offensés*. Plon, Paris, 1884 (trad. E. Humbert).

Dostoievsky, Théodore (1886a): *L'esprit souterrain*. Plon, Paris, 1886 (trad. E. Halpérine-Kaminsky et Ch. Morice).

Dostoievsky, Théodore (1886b): *Les Possédés*. Paris, 1886 (trad. V. Derély).

Dostoievsky, Théodore (1886c): *Souvenirs de la maison des morts*. Paris, Plon-Nourrit, 1886 (trad. M. Neyroud).

Dostoievsky, Théodore (1887): *L'Idiot*. Plon, Paris, 1887 (trad. V. Derély).

Dostojewskij, Fjodor Michajlowitsch (1884): *Raskolnikow*. Friederich, Leipzig 1882 (übers. von W. Henckel).

Dostojewskij, Fjodor Michajlowitsch (1886): *Junger Nachwuchs*. Leipzig, 1886 (übers. von W. Stein).

Dostojewskij, Fjodor Michajlowitsch (é.n.): *Erzählungen von F. M. Dostojewskij*. Reclam, Leipzig, é.n. (frei nach dem Russischen von W. Goldschmidt).

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (1962): *Félkegyelmű*, Bp. 1962 (ford. Makai I.).

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (1985): *Tanulmányok, vallomások*. Európa, Bp., 1985 (ford. Bakcsi Gy. et al.).

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (1985a): „Naplójegyzetek” In: uő: *Tanulmányok, vallomások* (ford. Recski Á.), 392-412.o.

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (2001): *Feljegyzések az egérlyukból*. Lazi, Szeged, 2001 (ford. Makai I.).

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (2005): *Ördögök*. Jelenkor, Pécs, 2005 (ford. Makai I.).

Az *Ördögök* [Beszi] orosz kritikai szövegváltozata a világhálón:
<http://ilibrary.ru/text/1544/index.html>

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe.* dtv/de gruyter, Berlin/New York, 1988² (hg. von G. Colli und M. Montinari). Rö.v.: KSA.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe.* dtv/de gruyter, Berlin/New York, 1986² (hg. von G. Colli und M. Montinari). Rö.v.: KSB.

Nietzsche, Friedrich (1908): *Im-ígyen szóla Zarathustra.* Grill, Bp., 1908 (ford. Wildner Ö.).

Nietzsche, Friedrich (1928): „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre” In: *Nietzsches Gesammelte Werke.* Musarionausgabe, München, 1928. XXI. 27-48.o.

Nietzsche, Friedrich (1988): *Ifjúkori görög tárgyú írások.* Európa, Bp., 1988 (vál. Tatár Gy., ford. Molnár Anna).

Nietzsche, Friedrich (1989): *A történelem hasznáról és káráról.* Akadémiai, Bp., 1989 (ford. Tatár Gy.).

Nietzsche, Friedrich (1993): *Az Antikrisztus.* Ictus, Szeged, 1993 (ford. Csejtei D.).

Nietzsche, Friedrich (1994): *Bálványok alkonya* In: *Ex Symposion,* Nietzsche-különszám, 1994 (ford. Tandori D.), 1-34.o.

Nietzsche, Friedrich (1995): *Túl jön és rosszon.* Ikon, Bp., 1995 (szerk. és ford. Tatár Gy.).

Nietzsche, Friedrich (2000): *Így szólott Zarathustra.* Osiris, Bp., 2000 (szerk. Hévízi O., ford. Kurdi I.).

Nietzsche, Friedrich (2007a): *Platón és elődei.* Gond, Bp., 2007 (vál. és szerk. Hévízi O., ford. Kurdi I. és Molnár A.).

Nietzsche, Friedrich (2007b): *A tragédia születése.* Magvető, Bp., 2007, változatlan utánnnyomás (ford. Kertész I.).

Nietzsche, Friedrich (é.n.): *Ecce homo.* Göncöl, Bp., é.n. (ford. Horváth G.).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Agamben**, Giorgio: „Az uralkodó teste” (ford. Neumann A.) In: *2000*, 2005. máj., 5-11.o.
- Assmann**, Jan: „Denkformen des Endes in der altägyptischen Welt” In: **Stierle**, Karlheinz – **Warning**, Rainer (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, 1-31.o.
- Assmann**, Jan: *Mózes, az egyiptomi*. Osiris, Bp., 2003 (ford. Gulyás A.).
- Assmann**, Jan: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Bp., 1999 (ford. Hidas Z.).
- Athenaeum*. *A francia Nietzsche-recepció*. 1992 I/3.
- Avramanko**, Richard G.: *Bedeviled by Boredom: A Voegelinian Reading of Dostoevsky's Possessed*. <http://www.nhinet.org/avramenko17-1&2.pdf>
- Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről**. Napkút, Bp., 2004 (vál. Pálfalvi L., ford. Körner G. és Pálfalvi L.).
- Babich**, Babette – **Cohen**, Robert S. (eds.): *Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science*. Kluwer, Boston, 1999.
- Bacsó Béla** (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, Bp., 1991.
- Bacsó Béla**: „>>Az igazság akarása<< mint az interpretáció művészete. Nietzsche és az interpretáció kérdése” In: *Majdnem nem lehet másként*. Cserépfalvi, Bp., 1995. 124-131.o.
- Bacsó Béla**: *Írni és felejtetni. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Kijarat, Bp., 2001.
- Balassa Péter**: *Majdnem és talán*. T-Twins/Lukács Archívum, Bp., 1995.
- Бердяев**, Николай: „Ставрогин” In: *Русская мысль*, 1914. Кн. V. 80-89. o.
<http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn022.htm>
- Biczó Gábor**: *A tragédia délelőttje – az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa*. Osiris, Bp., 2000.
- Birus**, Hendrik: „Apokalypse der Apokalypsen. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie“ In: **Stierle**, Karlheinz – **Warning** Rainer (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, 32-58.o.
- Blanchot**, Maurice: „Nietzsche és a töredékes írás” (ford. Ádám A.) In: *Athenaeum* 1992 I/3, 56-77.o.
- Blumenberg**, Hans: *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979.
- Blumenberg**, Hans: *Hajótörés nézővel*. Atlantisz, Bp., 2004 (ford. Király Edit).

Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Bókay Antal: „Nietzsche és Freud” In: *Replika* 19-20 (1995), 55-67.o.

Borges, Jorge Luis: *Al’Mutaszim nyomában*. In: Borges, Jorge Luis: *Az örökkévalóság története*. Európa, Bp., 1999 (ford. Boglár Lajos).

Borges, Jorge Luis: *Funes, az emlékező*. (Ford. Benyhe János) In: Borges, Jorge Luis: *A halál és az iránytű. Elbeszélések*. Európa, Bp., 1998.

Brandes, Georg: *Menschen und Werke. Essays*. Rütten & Loening, Frankfurt a. M., 1895.

Brandes, Georg: *Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem 19. Jahrhundert*. Literarische Anstalt, Frankfurt a. M., 1882.

Carnap, Rudolf: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” In: *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat, Bp., 1972 (ford. Altrichter Ferenc), 61-92.o.

Czeglédi András: „Egy >>antinihilista<< kísérlet hatása egy másikra” In: kéziratban, ill. némileg módosítva: *Határ* 4 (1995), 93-124.o.

Czeglédi et al.: *Ész, természet, történelem*. Áron, Bp., 2002

Csaadajev, Pjotr: *Filozófiai levelek egy hölgyhöz*. Magyar Helikon, Bp., 1981 (ford. Frankel A.).

Csejtej Dezső: „Prometheusz – takaréklángon” In: F. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. 110-128.o.

Csepregi Ildikó: „Irracionalitások” In: *Buksz*, 2004/1, 5-13.o.

Danto, Arthur C.: *Nietzsche as Philosopher*. Columbia Univ. P., New York, 1965.

Davidov, Jurij: „A nihilizmus kétféle felfogása. Dosztojevszkij és Nietzsche” (ford. Csibra I.) In: *Szovjet irodalom*, 1983/5, 154-179.o.

Давыдов, Ю. Н.: „Достоевский глазами Ницше” In: *Иностранная литература*, 1990/4, 186-196.o.

Давыдов, Ю.Н. „Два понимания нигилизма (Достоевский и Ницше)” In: *Вопросы литературы*, 1981/9, 115-160.o..

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*, Gond/Holnap, Bp., 1999 (ford. Moldvay Tamás).

Deleuze, Gilles: *Nietzsche-Lesebuch*. Merve Verlag, Berlin, 1979

Denker, Alfred – **Ferrer**, Daniel Fidel: *Martin Heidegger and Nietzsche*.
<http://www.freewebs.com/m3smg2/HeideggerNietzsche.html>

Derrida, Jacques – **Kant**, Immanuel: *Minden dolgok vége*. Századvég, Bp., 1993 (ford. Angyalosi G. et al.).

- Dodds, Eric Robertson:** *A görögség és az irracionális.* Gond/Palatinus, Bp., 2002.
- Draaisma, Douwe:** „Funes és Serasevszkij abszolút emlékezete” In: Draaisma, Douwe: *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?* (ford. Balogh T.), 62–70.o.
- Draaisma, Douwe:** *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?* Typotex, Bp., 2003 (ford. Balogh T.).
- Etkind, Alekszandr:** *A lehetetlen Erősz. Európa, Bp., 1999* (ford. Bratka L. et al.)
- Ex-Symposion.** *Nietzsche különszám.* 1994.
- Fehér Ferenc:** *Az antinómiák költője.* Magvető, Bp., 1972.
- Ferrer, Daniel Fidel:** *Aphorisms on Martin Heidegger's Nietzsche Encounter.*
<http://www.freewebs.com/m3smg2/HeideggerNietzscheEnc.htm>
- Figl, Johann (Hg.):** *Von Nietzsche zu Freud.* WUV Universitätsverlag, Wien, 1996.
- Fink, Eugen:** *Nietzsches Philosophie.* Kohlhammer, Stuttgart, 1992.
- Freud, Sigmund:** *Gesammelte Werke.* Imago, London, 1940-52.
- Frey, Herbert:** *Zur Genesis des Nihilismus bei Friedrich Nietzsche.* WUV Universitätsverlag, Wien, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg:** „Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” In: *Kleine Schriften*, Bd. I., J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, 131-148.o.
- Gesemann, Wolfgang:** „Nietzsches Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre” In: *Welt der Slaven* 6 (1961), 129-156.o.
- Groys, Boris:** „Az orosz nemzeti identitás keresése” (ford. Patkós Éva) In: *Replika* 19-20 (1995), 139-148.o.
- Guardini, Romano:** *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk.* Kösel, München, 1951.
- Habermas, Jürgen:** „Belépés a posztmodernségbe” (ford. Zoltai D.) In: *Nagyvilág* 1990/I, 105-115.o.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai, Bp., 1979² (ford. Szemere Samu).
- Heidegger, Martin:** „... költőien lakozik az ember ...”. T-Twins/Pompeji, Bp./Szeged, 1994 (ford. Bacsó B. et al.).
- Heidegger, Martin:** „Nietzsche mondása: >>Isten halott<<” (ford. Czeglédi A.) In: Heidegger, Martin: *Rejtektak.* Osiris, Bp., 2006, 183-232.o. Némileg módosítva ld. a függelékben.

- Heidegger**, Martin: *Nietzsche I-II*. Neske, Pfullingen, 1961.
- Heller**, Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal*. Századvég, Bp., 1994 (ford. Módos M.).
- Hévízi Ottó**: „Az alküonikus hang” In: *Athenaeum* 1992 I/3, 273-298.o.
- Hévízi Ottó**: „Nietzsche formalizmusa” In: *Gond* 1993 (7), 22-41.o.
- Hévízi Ottó**: „Nietzsche kereszténységképe” In: Tallár Ferenc (szerk.): *A kereszténység és az európai tradíció*, 236-250.o.
- Horkheimer**, Max – **Adorno**, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat/Atlantisz, Bp., 1990 (ford. Bayer J. et al.).
- Iser**, Wolfgang: *A fiktív és az imaginárius*. Osiris, Bp., 2001 (ford. Molnár G. T.).
- Jaeger**, Werner: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Walter de Gruyter, Berlin, 1963.
- Jampolszkij**, Mihail: „A király mint homo sacer” In: *2000*, 2005. május, 13-21. (ford. Goretity J.).
- Janion**, Maria: „Sztavrogin, avagy lehet-e tragikus hős egy immoralista?” (ford. Pálfalvi Lajos) In: *Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről*. 121-138.o.
- Jonas**, Hans: „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus” In: Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987², 5-16.o.
- Kaufmann**, Walter A.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton UP, Princeton, 1974.
- Kessler**, Peter: „Tolstoj-Studien des späten Nietzsche“ In: *Zeitschrift für Slawistik*/23, 1978, 17-26.o.
- Kimmerle**, Heinz: *Das Denken der Differenz als Erschließung eines neuen Gebiets der Philosophie*. <http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/Text6.htm>
- Kofman**, Sarah: „Bevezető az *Ecce homo* olvasásához” (ford. Somlyó Bálint) In: *Athenaeum* 1992 I/3, 214-241.o.
- Kofman**, Sarah: *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Payot, 1972.
- Koselleck**, Reinhart: *Elmúlt jövő*. Atlantisz, Bp., 2003 (ford. Hidas Zoltán).
- Könczöl Csaba**: „Gogol és Gogol.” In: *Nagyvilág*, 1984 XXIX/4, 605--609. o.
- Könczöl Csaba**: „Mihail Bahtyin a viták keresztútjában” In: *Literatura*, 1975/3-4, 49-66.o.
- Kunszt György**: *Nihil és ámen*. Gond/Palatinus, Bp., 2002.

Lengyel Béla: *Nietzsches Image von Ungarn*. Gladiator Verlag, 1999.

Löwith, Karl: „Der europäische Nihilismus” In: *Sämtliche Schriften*. Metzler, Stuttgart, 1983, II. 473-540.o.

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Bp., 1996 (ford. Boros G. és Miklós T.).

Lubac, Henri de: *Le Drame de l’humanisme athée*. Spes, Paris, 1944.

Luft, Eric v. d. – Stenberg, Douglas G.: „Dostoevskii's Specific Influence on Nietzsche's Preface to *Daybreak*” In: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991/III), 441-461.o.

Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai, Bp., 1965³.

Lurija, Alekszandr Romanovics: „Kis könyv a nagy emlékezetről” (ford. Urbán J.) In: Lurija, Alekszandr Romanovics: *Válogatott tanulmányok*, 245–312.o..

Lurija, Alekszandr Romanovics: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Bp., 1975 (ford. Erős F. et al.).

MacIntyre, Alasdair: „Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” In: *The Monist* 60 (1977), 453-472.o.

Merejkowski, Dmitri: *Tolstoi as Man and Artist*. G. P. Putnam’s Sons, New York, 1902.

Miller, C. A.: „Nietzsche’s >>Discovery<< of Dostoevsky” In: *Nietzsche-Studien* 2 (1973), 202-257.o.

Miller, C. A.: „The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky’s >>Man-God<< in Nietzsche’s Notebooks” In: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), 165-226.o.

Minssen, Hanns: *Die französische Kritik und Dostojewski*. Seminar für romanische Sprachen und Kultur, Hamburg, 1933.

Mogyoródi Emese: „Akhilleusz és a lelkiismeret” In: Dékány A. – Laczkó S. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*. Pro Philosophia Szegediensi, Szeged, 2006, 49-75.o.

Montinari, Mazzino: „Nietzsche hagyatéka 1885-től 1888-ig avagy a szövegkritika és A hatalom akarása” In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1986/I., 95-113.o. (ford. Kiss Endre).

Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1982.

Müller-Buck, Renate: „>>Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte<<: Nietzsche liest Dostojewskij” In: *Dostoevsky Studies*, New Series, Vol. VI. (2002), 89-118.o.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1971.

- Nehemas**, Alexander: *Life as Literature*. Harvard UP, Cambridge, 1985.
- Németh** Marcell: *Blanchot*. Kézirat.
- Nietzscheforschung**. *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa*. Bd. 14, 2007
- Nolte**, Ernst: *Der Faschismus in seiner Epoche*. Piper, München, 1963.
- Nolte**, Ernst: *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Propyläen, Frankfurt a. M./Berlin, 1990.
- Nyíri** Tamás: *Sigmund Freud valláskritikája*. Kéziratban.
- Orsucci**, Andrea: *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1996.
- Ottmann**, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. W. de Gruyter, Berlin, 1987
- Poljakova**, Ekaterina: „>Beherzter Fatalismus<<” In: *Nietzscheforschung*, Bd. 14 (2007), 171-182.o.
- Przybylski**, Ryszard: „Sztavrogin” (ford. Pálfalvi Lajos) In: *Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről*. 95-119.o.
- Radnóti** Sándor: „Miért kell utánozni a görögöket?” In: *Holmi*, 2004/7, 788-805.o.
- Reboul**, Olivier: *Nietzsche critique de Kant*. Presses Universitaires de France, Vendôme, 1974.
- Rehm**, Walter: „Experimentum medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski” In: Rehm, Walter: *Experimentum medietatis*. Rinn, München, 1947, 7-95.o.
- Replika**. *Az orosz fejlődés különlegessége*. 1995/19-20.
- Reschke**, Renate: „Den Mut haben, zu Ende zu denken... Friedrich Nietzsche als Zuschauer im modernen Weltenspiel” In: Dezső Csejtei (Hg.): *Gedankensplitter zu Nietzsche*. Librarius Verlag – Status Verlag, Szeged, 2007, 13-30.o..
- Ritter**, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe Verlag, Basel, 1971-2005.
- Rosen**, Stanley: „Reflections on Nihilism” In: *Man and World*, Vol. I. (1968), no. 2, 64-95.o.
- Rosenzweig**, Franz: *Nem hang és füst*. Holnap, Bp., 1990 (ford. Tatár György).
- Rudolph**, Enno: „Nietzsches Europa” In: *Nietzscheforschung*, Band 14 (2007), 45-52.o.
- S. Horváth** Géza: „Fiktív vallomás és szövegműködés. Dosztojevszkij: Ördögök” In: *Iskolakultúra*, XVI/5, 2006 május, 28-41.o.

- Schaeffner**, André (éd.): *Lettres de Nietzsche à Peter Gast*. Editions du Rocher, Monaco, 1957.
- Schreiner** Dénes: „A művészet szerepe Nietzsche kultúrkritikájában” In: Czeglédi et al.: *Ész, természet, történelem*, 77-107.o.
- Schröder**, Winfried: *Moralischer Nihilismus*. Reclam, Stuttgart, 2005.
- Schubart**, Walter: *Dostojewski und Nietzsche*. Vita Nova, Luzern, 1946.
- Sesztov**, Lev: *Dosztojevszkij és Nietzsche*. Európa, Bp., 1991 (ford. Patkós Éva).
- Shusterman**, Richard: *Pragmatista esztétika*. Kalligram, Pozsony, 2003 (ford. Kollár József).
- Shweder**, Richard A.: „Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds” In: Shweder, Richard A.: *Thinking Through Cultures*. Harvard UP, Cambridge, Mass., 1991, 27-72.o.
- Sloterdijk**, Peter: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról*. Helikon, Bp., 2001 (ford. Bendl J., Kurdi I.).
- Sommer**, Andreas Urs: *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist”*. Schwabe & Co., Basel, 2000.
- Stierle**, K. – **Warning**, R. (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*. Fink, Poetik und Hermeneutik 16, München, 1996.
- Strauss**, Leo: „Jeruzsálem és Athén” In: *Világosság*, 1999. július, 32-53.o. (ford. Berényi G.).
- Szilárd** Léna: „Jung előfutára? Dosztojevszkij a bálványteremtésről” In: *Medvetánc*, 1985/2-3, 167-183.o.
- Szilárd** Léna: „Dosztojevszkij. Az Ördögök és az analitikai pszichológia” In: Szilárd Léna: *Andrej Belij és a szimbolista regény poétikája*. Széphalom műhely, Bp., 2002, 19-40.o.
- Szlezák**, Thomas A.: *Hogyan olvassunk Platónt?* Atlantisz, Bp., 2000.
- Szücs** Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Magvető, Bp., 1983.
- Tábor** Ádám: *Szellem és költészet*. Kalligram, Pozsony, 2007.
- Tallár** Ferenc (szerk.): *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris, Bp., 2001.
- Tallár** Ferenc: „Poétika és etika” In: *Holmi*, 2006/6, 754-764.o.
- Tatár** György: *Az öröklét gyűrűje*. Gondolat, Bp., 1989.
- Tatár** György: *Pompeji és Titanic*. Atlantisz, Bp., 1993.
- Tolnai** Ottó: „Hálás rá gondolás Balassa Péterre” In: *Pannonhalmi Szemle*, 2003, XI/3, 54-59.o.

Tóth-Barbalics István: „Gogológia. Második, átdolgozott, részben elégetett kiadás” In: 2000, 2005. február, 59-67.o.

Turgenyev, Ivan: *Apák és fiúk.* Európa, Bp., 1993.

Turgenyev, Ivan: *Visszaemlékezések, levelek.* Gondolat, Bp., 1963.

Tuusvuori, Jan: *Nietzsche and Nihilism. Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conception.* Helsinki University, Helsinki, 2000.

<http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/filos/vk/tuusvuori/nietzsch.pdf>

Vattimo, Giani: *The End of Modernity.* Polity Press, Cambridge, 2002.

Vidrányi Katalin: „Második fordulat” In: Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia,* 43-72.o.

Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia.* Osiris, Bp., 1998.

Vogüé, Eugène Melchior de: *La Roman russe.* Paris, 1886.

Volpi, Franco: „Nietzsche in Italien. Aspekte der italienischen Nietzsche-Rezeption” In: *Logos* 1996/3, 20-39.o.

Vorovszkij, Vaclav Vaclavovics: *Irodalmi esszék, kritikák.* Gondolat, Bp., 1961.

Walicki, Andrzej: *Orosz és lengyel messianizmusok. Oroszország, a katolicizmus és a lengyel ügy.* Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2006 (ford. Pálfalvi Lajos).

Wallerstein, Immanuel: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása.* Gondolat, Bp., 1983 (ford. Bittera D. et al.).

Weber, Max: *Gazdaság és társadalom 2/1.* Közgazdasági és Jogi, Bp., 1992 (ford. Erdélyi Á.).

Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája,* Gondolat, Bp., 2007 (ford. Ábrahám Z. et al.).

Weinrich, Harald: „Olvasta-e Goethe Faustja Nietzsche második Korszerűtlen elmélkedések című művét?” (ford. Schein G.) In: *Nagyvilág,* 2000/8, 614-626.o.

White, Alan: „Nietzschean Nihilism: a Typology” In: *International Studies in Philosophy,* XIX/2 (1987), 28-44.o.

Widmann, Joseph: „Nietzsches gefährliches Buch” In: *Berner Bund,* 16.-17. Sept. 1886.

Wittkop, Justus Franz: *Bakunin.* Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974.

FÜGGELÉK

NIETZSCHE MONDÁSA: „ISTEN HALOTT”

193 Az alábbi fejtegetés arra a pontra törekszik rámutatni, ahonnan kiindulva egy napon talán feltehető lesz majd a nihilizmus lényegére irányuló kérdés. A fejtegetés olyan gondolkodásból fakad, amely először is igyekszik szert tenni némi tisztánlátásra Nietzsche alapállását illetően a nyugati metafizika történetén belül. A rámutató utalás a nyugati metafizika ama stádiumára világít rá, amely feltehetőleg annak végállapota, mivel a metafizika más lehetőségei nem tűnhetnek fel többé, hiszen éppen Nietzsche révén a metafizika valamiképpen a saját lényeglehetőségeitől fosztotta meg önmagát. A metafizika számára, a Nietzsche végrehajtotta gyökeres átfordítás nyomán, már csupán az önnön torzképébe való kifordítás maradt. Ami érzékfeletti, az az érzékinek minden állapot nélküli termékévé válik. Az érzéki azonban, saját ellentétének lefokozásával, tulajdon lényegét tagadja meg. Az érzékfeletti lefokozása a pusztán érzékit és vele együtt kettejük ellentétét is eltörli. Az érzékfeletti lefokozásának végeredménye, ami az érzékinek (αισθητον) és a nem-érzékinek (νοητον) a megkülönböztetését illeti, valamiféle sem–sem. A lefokozás értelmetlenségben végződik. Ugyanakkor ez a lefokozás minden olyan káprázó kísérletnek a megfontolatlan és megkerülhetetlen előfeltétele marad, amely pusztán értelemadással igyekszik kivonni magát az értelmetlenség alól.*

Metafizikán a következőkben mindenütt a létezőnek mint olyannak az egészben vett igazságát értjük, nem valamely gondolkodónak a tanítását. Minden gondolkodónak megvan a metafizikában a maga filozófiai alapállása. Ezért nevezhető meg a metafizika az illető nevével. Ez azonban a metafizika itt gondolt lényege szerint semmiképp sem azt jelenti, hogy a mindenkori metafizika az adott gondolkodónak mint személyiségnek a teljesítménye és birtoka lenne a kulturális alkotás nyilvános keretei között. A metafizika minden időszakában olyan út egy-egy darabja válik láthatóvá, melyet a lét közös-történelmi sorsa az igazság váratlan korszakaiban a létezőn keresztül tör magának. Maga **194** Nietzsche a nyugati történelem menetét metafizikailag értelmezi, mégpedig a nihilizmus születéseként és kibontakozásaként. Nietzsche metafizikájának átgondolása a mai ember helyzetéről és helyéről való töprengéssé lesz, akinek történelmi sorsáról, ami az igazságát illeti, egyelőre kevés a tapasztalat. Ugyanakkor az összes ilyen töprengés, ha nem marad üresen ismétlő

**A heideggeri megfogalmazás (eine bloße Sinn-gebung dem Sinnlosen) nyilvánvalóan Theodor Lessing műcímére is utal (*Die Geschichte als Sinngebung dem Sinnlosen*).

beszámoló, túllép mindazon, amire a töprengés irányul. Ez a túllépés nem minden további nélkül föléemelkedés vagy éppen meghaladás, nem is mindjárt győztes felülkerekedés. Amikor Nietzsche metafizikájáról töprengünk, az nem azt jelenti, hogy ezúttal etikáján, ismeretelméletén és esztétikáján kívül metafizikáját is, sőt mindenekelőtt azt tartjuk szem előtt, hanem csupán annyit jelent: hogy megpróbáljuk komolyan venni Nietzschét mint gondolkodót. Márpedig a gondolkodás Nietzsche számára is azt jelenti: a létezőt mint létezőt bemutatni. Minden metafizikai gondolkodás onto-lógia – vagy egyáltalán semmi.

Az itt megkísérelt töprengés célja, hogy a gondolkodás egyszerű és feltűnésmentes lépését készítse elő. Az előkészítő gondolkodás azt a mozgásteret akarja bevilágítani, amelynek keretei közt maga a lét^a képes lenne az embert a lényegét illetően újból valamiféle kezdeti vonatkozásba^b helyezni. Az ilyen gondolkodás lényege, hogy előkészítő jellegű.

Ez a lényegre törő és ezért minden ponton és minden tekintetben csupán előkészítő gondolkodás észrevétlenségben zajlik. Itt minden együttgondolkodás, bármily gyámoltalannak és tapogatózóznak mutatkozik, lényegi segítség. Az együttgondolkodás minden feltűnéstől mentes, érvény és haszon által beigazolhatatlan vetéssé válik – olyan magvetőktől, akik talán sohasem fognak kalászt látni és aratást ismerni. Ezek a magvetők az elvetett magokat és még inkább a vetés előkészítését szolgálják.

A vetést szántás előzi meg. Termőre fordítani kell azt a földet, amely a metafizika országának megkerülhetetlen dominanciája miatt szükségképpen ismeretlenségben maradt. Az a feladat, hogy ezt a földet először is megsejtsük, azután megtaláljuk, majd megműveljük. Az a feladat, hogy első lépéseket tegyünk e föld felé. Számos ismeretlen **195** dűlőút akad még. És mégis, minden gondolkodó számára mindig csupán egyetlen út rendeltetett, a sajátja, melynek nyomain mindig újból fel és alá kell járnia, hogy azt végül, bár sohasem az övé, a sajátjaként teljesítse, s az ezen az úton tapasztalhatót mondja.

Talán a „Lét és idő” cím egy ilyen út útjelzője. Mivel a metafizika lényegileg, önmaga által követelten és mindig újból szándékoltan összefonódik azokkal a tudományokkal, amelyek a metafizika leszármazottai sorába tartoznak, az előkészítő gondolkodás időnként kénytelen a tudományok körében is mozogni, hiszen ezek változatlanul azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a tudás és a tudható alapformáját sokrétű alakokban ők tárják elő, hol tudván-tudva, hol pedig érvényük és hatásuk jellegnek köszönhetően. Minél egyértelműbben törnek a tudományok a maguk előre megszabott technikai lényegére s e lényeg kifejezésére, annál határozottabban tisztázódik a technika által igényelt tudás lehetőségére, ennek jellegére, határaitra és jogára vonatkozó kérdés.

Az előkészítő gondolkodáshoz és megvalósulásához hozzátartozik a gondolkodás nevelődése a tudományok körében. Az ennek megfelelő formát úgy megtalálni, hogy ez a

a 1. kiad., 1950: esemény.

b 1. kiad., 1950: szokásba.

gondolkodásbeli nevelődés ne essék áldozatául a kutatással és az olvasottsággal való összetévesztésnek – ez a nehéz. Erre a szándékra mindenekelőtt akkor leselkedik ilyen veszély, ha a gondolkodásnak egyúttal és folyamatosan a saját tartózkodási helyét is meg kell még találnia. A tudományok körében gondolkodni annyit jelent: úgy haladni végig mellettük, hogy közben ne nézzük le őket.

Nem tudjuk, miféle lehetőségeket tartogat népünk és a Nyugat számára a nyugati történelem közös sorsa. Még csak nem is e lehetőségek külső alakítása és berendezése az, ami elsődlegesen szükséges. A fontos csupán az, hogy akik tanulnak, a gondolkodásban együtt tanuljanak, s ugyanakkor a maguk módján maguk is tanítva megmaradjanak az úton, és a kellő pillanatban jelen legyenek.

Az alábbi fejtegetés, szándékát és feszítvóját tekintve, annak az egyetlen tapasztalatnak a körén belül marad, amelyből kiindulva a „Lét és idő” lett elgondolva. A gondolkodásnak szüntelenül egyazon történés felől indulunk neki: hogy bár a nyugati

196 gondolkodás történetében kezdettől fogva a lét szempontjából tekintett létezőt gondolják, a lét igazsága mégis elgondolatlanul marad, és a gondolkodástól mint lehetséges tapasztalat nem egyszerűen megtagadtatik, hanem maga a nyugati gondolkodás, mégpedig a metafizika alakjában, ha tudtán kívül is, de elfedi a megtagadásnak ezt az eseményét.^a

Ezért az előkészítő gondolkodás szükségképpen belül marad a történeti töprengés körén. E gondolkodás számára a történelem nem korszakok egymásutánja, hanem ugyanannak a valaminek az állandó közelsége, ami a közös-történelmi sors kiszámíthatatlan alakjaiban és változó közvetlenséggel érinti a gondolkodást.

Töprengésünk most Nietzsche metafizikájára irányul. Nietzsche gondolkodása a nihilizmus jegyében látja önmagát. Ez egy általa felismert, már a megelőző évszázadokat is átjáró, a mostanit pedig meghatározó történelmi mozgás elnevezése. E mozgás kifejtését Nietzsche ebben a kurta mondatban foglalja össze: „Isten halott”.

Az ember azt gondolhatná, hogy az „Isten halott” mondása az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki, ezért pusztán személyes állásfoglalás, ennél fogva egyoldalú, és emiatt könnyű megcáfolni, ha egyszerűen arra utalunk, hogy manapság mindenfelé sokan keresik fel az istenházákat, és szorongatottságában sok ember Istenbe vetett keresztényi bizalommal áll helyt. Mégis kérdés, hogy Nietzsche említett szava csupán egy olyan gondolkodó hóbortos véleménye-e, akiről valóban könnyen elmondható, hogy végül is megtévelyedett. Kérdés, hogy Nietzsche itt nem inkább azt mondja-e ki, amely a Nyugat metafizikusan meghatározott történelmén belül kimondatlanul már mindig is ki volt mondva. Mielőtt bármilyen elhamarkodott állásfoglalást tennénk, meg kell kísérelnünk az „Isten halott” mondást úgy elgondolni, ahogy Nietzsche értette. Ezért jól tesszük, ha véget vetünk

a 1.kiad., 1950: a megtagadásnak és visszatartásnak.

minden elszármazott vélekedésnek, amely e félelmetes mondás hallatán máris felszínre tolszók.

Az alábbi megfontolások arra tesznek kísérletet, hogy Nietzsche mondását néhány lényeges szempontból magyarazzák. Még egyszer hangsúlyozzuk: Nietzsche mondása két évezred nyugati történelmének közös sorsát nevezi meg. Valamennyien felkészületlenek **197**

létén nem gondolhatjuk azt, hogy Nietzsche mondásáról tartott előadásunkkal ezen a sorson változtatni, vagy akár csupán e sorsot kellően megismerni tudnánk. Ugyanakkor arra az egyre igenis szükség van, hogy töprengésünkből okuljunk, s hogy az okulás nyomán eszmélni kezdjünk.

A magyarázat persze sohasem teheti meg, hogy a dolgot kizárólag a szövegből meríti: ezen kívül észrevétlenül, minden hivalkodás nélkül valami sajátot is hozzá kell adnia a maga tárgyából. Ez az adalék az, amit a laikus a szöveg tartalmának tartottakhoz képest mindig belemagyarázásnak érzékel, és saját jogigénye alapján önkényesként kifogásol. Az igazi magyarázat azonban sohasem érti jobban a szöveget, mint ahogy a szerzője értette – de persze másként érti. Ennek a másnak azonban olyannak kell lennie, hogy ugyanazt érintse, amin a magyarázott szöveg gondolkodik.

Nietzsche az „Isten halott” mondást az 1882-ben megjelent *A vidám tudomány* harmadik könyvében fejezte ki először. Ebben az írásban kezdődik Nietzsche útja saját metafizikai alapállításának kiépítése felé. Az említett írás és a tervezett főmű kimunkálásának hiábavaló fáradozásai közé esik az *Így szólott Zarathustra* megjelentetése. A tervezett főmű sohasem készült el. Ideiglenes címe *A hatalom akarása* volt, alcíme pedig: *Kísérlet minden érték átértékelésére*.

Egy isten halálának és az istenek meghalásának különös gondolatát már az ifjú Nietzsche is ismerte. Első írása, *A tragédia születése* kidolgozásának idejéből való a következő feljegyzése (1870): „Hiszek az ősgermán mondásban: minden istennek meg kell halnia”. Az ifjú Hegel ezt írja *Hit és tudás* című értekezésének végén (1802): az az „érzés, melyen az újabb kor vallása nyugszik: nevezetesen hogy Isten maga halott”.^{*} Hegel másra gondol, mint Nietzsche a maga mondásában. Ugyanakkor a kettő között lényegi

198 összefüggés van, amely minden metafizika lényegében ott rejlik. Pascal Plutarkhosztól származó mondása – „Le grand Pan est mort” (*Pensées*, 695)^{**} – ugyanebbe a körbe tartozik, ha ellentétes okokból is.

Halljuk először *A vidám tudomány* című írás 125. számú szövegdarabjának teljes egészét. Címe: „Az esztelen ember”, és így szól:

^{**}Vö. G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*, Budapest, Osiris-Gond, 2001 (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), 393. o.

^{***}„A nagy Pán halott.” (ford. Pődör László) In: B. Pascal: *Gondolatok*, Budapest, Gondolat, 1983, 2. kiad., 344. o.

Az esztelen ember. – Nem hallottatok arról az esztelen emberről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra futott, és szüntelen ezt kiáltozta: „Istent keresem! Istent keresem!” – Minthogy ott éppen sokan verődtek össze azok közül, akik nem hittek Istenben, nagy nevetést keltett. Talán elveszett? – mondotta egyikük. Talán eltévedt, akár egy gyermek? – mondta a másik. Vagy elbújt? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? – így kiáltoztak és kacagtak össze-vissza. Az esztelen ember közbük szökkent és átfúrta őket pillantásával. „Hová tűnt Isten? – rivallta, megmondom nektek! *Mi öltük meg őt* – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk. De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre, mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtt lámpásokat gyújtanunk? Semmit sem hallunk még az Istent temető sírásók zajából? Nincsen még orrunkban az isteni rothadás büze? – az istenek is elrothadnak! Isten halott! Isten halott marad! És mi öltük meg őt! Hogyan vigasztalódjunk, mi leggyilkosabb gyilkosok? A legszentebb és leghatalmasabb, amivel csak bírt eleddig a világ, a mi késeink alatt vérzett el – ki törli le rólunk ezt a vért? Miféle víztől tisztulhatnánk meg? Miféle vezeklési szertartásokat, miféle **199** szent játékokat kell majd kitalálnunk? Nem túl nagy-e nekünk e tett nagysága? Nem kell-e nekünk magunknak istenekké válnunk, hogy legalább méltóknak tűnjünk hozzá? Nagyobb tett még sohasem történt – és mind, aki csak születni fog utánunk, e tethnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem!” – Itt elhallgatott az esztelen ember, és újból hallgatóira nézett: azok is hallgattak, és megütközve pillantottak rá. Végül földhöz vágta a lámpását, hogy az darabokra tört és kialudt. „Túl korán jövök, mondta aztán, ez még nem az én időm. Ez a roppant esemény még útközben van és vándorol – még nem hatolt el az emberek füléig. A villámnak és a mennydörgésnek időre van szüksége, a csillagok fényének időre van szüksége, a tetteknek időre van szükségük, miután már megtették is, hogy meglássák és meghallják őket. Ez a tett még mindig távolabb van tőlük, mint a legtávolabbi csillagzatok – *és mégis ők azok, akik tették!*” – Még mesélik, hogy ugyanaznap az esztelen ember állítólag különböző templomokba hatolt be, ahol rázendített az *requiem aeternam de*ójára. Amikor kivezették és kérdőre vonták, mindegyre csak ezt válaszolta: „Hát mi egyebek még ezek a templomok, ha nem Isten kriptái és síremlékei?”*

Négy évvel később (1886) Nietzsche „A vidám tudomány” négy könyvét egy ötödikkel

****Nietzsche szövegét Tatár György fordításában közöljük: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Budapest, Osiris, 2000, 2. kiad., 54. skk. o.**

toldotta meg, melynek címe: „Mi, rettenthetetlenek” E könyv első szövegdarabja (a 343. aforizma) a következő címet viseli: „*Honnan a vidámságunk?*” A szövegdarab így kezdődik: „A leghatalmasabb újabb esemény – hogy ’Isten halott’, hogy a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált – már már kezdi első árnyait vetni Európára.”**

Ebből a mondatból világossá válik, hogy Nietzsche Isten haláláról szóló mondása a keresztény Istenre vonatkozik. Ám az sem kevésbé bizonyos, és előjáróban fontolóra kell vennünk, hogy Nietzsche gondolkodásában az Isten és keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények **200** tartományának a neve. Platón óta, pontosabban a platóni filozófia kései görög és keresztény értelmezése óta az érzékfelettinek ez a tartománya számít az igazi és voltaképpen valóságos világnak. Vele ellentétben az érzéki világ csupán az innenső, mulandó és ezért pusztán látszólagos, valótlan világ. Az innenső világ siralomvölgy, ellentétben a túlvilági örök boldogság hegyével. Ha az érzéki világot, ahogy még Kant is teszi, tágabb értelemben fizikai világnak nevezzük, akkor az érzékfeletti világ a metafizikai világ.

Az „Isten halott” mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért. Saját filozófiáját Nietzsche a metafizikával, azaz saját szemében a platonizmussal szembeni ellenmozgásként fogja fel

Azonban pusztá ellenmozgásként, mint minden ellen-mozgalom, szükségképpen foglya marad annak, aminek nekiront. Nietzsche metafizikával szembeforduló mozgása, a metafizika pusztá kiforgatása lévén, kiút nélküli belegabalyodás a metafizikába, mégpedig úgy, hogy a metafizika a saját lényegétől vágja el magát, és metafizikaként sohasem lesz képes ezt a lényegét gondolni. Ezért a metafizika számára saját magának köszönhetően rejtve marad mindaz, ami benne és egyáltalán metafizikaként voltaképpen történik.

Ha Isten mint minden valóságosnak az érzékfeletti alapja és célja halott, ha az eszmék érzékfeletti világa elvesztette kötelező és főként serkentő és építő erejét, akkor semmi sem marad, amihez az ember tarthatná magát, és amihez igazodhatna. Ezért szerepel az olvasott részben ez a kérdés: „Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk?” Az „Isten halott” mondás magában foglalja azt a megállapítást, hogy ez a Semmi terjeszkedőben van. A Semmi itt annyit jelent: az érzékfeletti, kötelező érvényű világ hiánya. A nihilizmus, e „minden vendégek legfélelmebbje”, a küszöbön áll.

Ha kísérletet teszünk Nietzsche mondásának – „Isten halott” – az értelmezésére, az egyet jelent annak kifejtésével, hogy mit is ért Nietzsche nihilizmuson, s ily módon egyet **201** jelent annak megmutatásával, hogyan viszonyul maga Nietzsche a nihilizmushoz. Mivel azonban ez a név sokszor csupán afféle jelszóként és elrettentésként, gyakran pedig

***Vö. F. Nietzsche: *A vidám tudomány*, Budapest, Holnap, 1997 (ford. Romhányi Török Gábor), 251.o.

elmarasztaló szitokszóként van használatban, tudnunk kell, mit is jelent. Aki a keresztény hitére és valamilyen metafizikai meggyőződésre hivatkozik, ettől még nem biztos, hogy kívül van a nihilizmuson. S fordítva, aki elgondolkodik a semmin és annak lényegén, ettől még nem biztos, hogy nihilista.

A nihilista megjelölést sokan szívesen használják olyan hangon, mintha pusztán ez a szó, anélkül hogy közben bármire is gondolnánk, elég lenne annak bizonyításához, hogy a semmiről való töprengés máris a semmibe taszít és a semmi diktatúráját alapítja meg.

Egyáltalán, fel kell tennünk azt a kérdést, hogy a nihilizmus elnevezés, szigorúan Nietzsche filozófiája értelmében, kizárólag nihilista, vagyis negatív, az üres semmibe kergető jelentést hordoz-e. A nihilizmus címkéjének homályos és önkényes használata miatt ezért arra van szükség, hogy mielőtt pontosan kifejténénk, mit mond a nihilizmusról maga Nietzsche, szert tegyünk a helyes nézőpontra, ahonnan egyáltalán rá szabad kérdeznünk a nihilizmusra.

A nihilizmus történelmi mozgás, nem pedig valami nézet vagy tan, melyet valaki képvisel. A nihilizmus úgy mozgatja a történelmet a nyugati népek közös-történelmi sorsában, mint valami alig felismert alapfolyamat. Ezért a nihilizmus nem csupán egy történelmi jelenség a többi között, nem egy olyan szellemi áramlat, amely a nyugati történelemben mások mellett, a kereszténység mellett, a humanizmus mellett és a felvilágosodás mellett szintén előfordul.

A nihilizmus, ha a lényegébe gondolunk bele, ehelyett inkább a Nyugat történetének alapmozgása. Ez a mozgás olyan mélyen zajlik, hogy kibontakozásának csakis világhatalmasztrófák lehetnek a következményei. A nihilizmus az újkor hatalmi övezetébe

202 vont népek világtörténelmi mozgása. Ezért a nihilizmus nem csupán a jelenkor jelensége, nem is csupán a XIX. század terméke, noha abban a században élesebbé vált a rálátás a nihilizmusra, és akkor vált használatossá maga a szó is. A nihilizmus éppígy nem bizonyos nemzetek terméke, amelyek gondolkodói és írói külön is szólnak a nihilizmusról. Talán azok serkentik a kibontakozását a legmélyrehatóbban, akik mentesnek hiszik magukat tőle. E legfélelmeesebb vendég félelmességéhez az is hozzátartozik, hogy nem tudja megnevezni saját eredetét.

Nihilizmus nem csak ott uralkodik, ahol a keresztény Istent tagadják, küzdenek a kereszténység ellen, vagy ahol csupán szabadgondolkodó szellemben a közönséges ateizmust hirdetik. Ameddig kizárólag ezt a kereszténységtől elforduló hitetlenséget és annak megjelenési formáit tartjuk szem előtt, tekintetünk a nihilizmus külső és jelentéktelen homlokzatának fogságában marad. Az esztelen ember beszéde éppen azt mondja, hogy az „Isten halott” mondásnak semmi köze azoknak az ott álldogálóknak és összevisszabeszélőknek a vélekedéséhez, akik „nem hisznek Istenben”. Az ilyenképpen pusztán hitetlenekhez a nihilizmus mint saját történelmük közös sorsa még el sem hatolt.

Amíg az „Isten halott” mondást csupán a hitetlenség formulájaként ragadjuk meg, addig teológiai-apologetikus módon értjük, és lemondunk arról, ami Nietzsche számára a döntő, jelesül arról a töprengésről, mely arról gondolkodik el, mi minden történt már az érzékfeletti világ igazságával és annak az ember lényegéhez fűződő viszonyával.

A Nietzsche szellemében vett nihilizmus ezért azzal a pusztán negatívan elképzelt állapottal sincs a legkevésbé sem fedésben, hogy a bibliai kinyilatkoztatás keresztény Istenében többé nem lehet hinni – ahogy Nietzsche a kereszténységen sem azt a keresztény életet érti, amely hajdan, rövid ideig, az evangéliumok megírását és Pál missziós propagandáját megelőzően létezett. A kereszténység Nietzsche számára az egyháznak és az egyház hatalmi igényének a történeti, világi-politikai jelensége, amely igénnyel az egyház **203** a nyugati emberiség és annak újkori kultúrája alakításában fellép. Az így értett kereszténység és az újszövetségi hit keresztényi volta nem ugyanaz. A nem-keresztény élet is igenelheti a kereszténységet, és hatalmi tényezőként használhatja, ahogy fordítva, a keresztény élet nem szükségképpen szorul rá a kereszténységre. Ezért a kereszténységgel való küzdelem semmiképp sem feltétlenül a keresztényivel vívott harc, ahogy a teológia kritikája még nem a teológia által értelmezendő hitnek a kritikája. Ha figyelmen kívül hagyjuk ezeket a lényegi megkülönböztetéseket, megrekedünk a világnézeti harcok lapályain.

Az „Isten halott” mondásban az a név, hogy Isten, lényegében az eszmények érzékfeletti világát jelöli, amelyek a földi élet fölött álló célt tartalmazzák a földi élet számára, s ily módon azt fentről és valamiképpen kívülről meghatározzák. Ha mármost a hamisítatlan, egyházi veretű istenhit elillan, ha főként a hit tanítása, a teológia mint az egészben vett létezőnek a mérvadó magyarázata korlátok közé és háttérbe szorul, azzal még semmi esetre sem roppan szét az az alapszerkezet, hogy egy az érzékfeletti törő célkitűzés uralja az érzéki-földi életet.

Isten és az egyházi tanítóhivatal elveszett tekintélyének a helyébe lép a lelkiismeret tekintélye, helyébe nyomul az ész tekintélye. Ez ellen ágaskodik a társadalmi ösztön. A világból az érzékfeletti való menekülést a történelmi haladás váltja fel. Az üdvözült örök boldogság túlvilági célja átalakul a lehető legtöbbek földi boldogságává. A vallási kultusz ápolását felcseréli a lelkesedés egy-egy kultúra alkotásaiért vagy a civilizáció terjedéséért. A teremtő képesség, amely azelőtt a bibliai Isten sajátja volt, az emberi tett kitüntető jegyévé válik. Az emberi tett alkotása végül aztán üzletszerű tevés-vevéssé alakul.

Mindaz, ami ily módon az érzékfeletti világ helyébe akar kerülni, a keresztény-
204 egyházi és teológiai világértelmezés egy-egy változata, amely az ordo mintáját, a létező hierarchiáját a hellén-zsidó világból vette át, melynek alapszerkezetét a nyugati metafizika hajnalán Platón teremtette meg.

A nihilizmus lényegének és eseményének terepe maga a metafizika, továbbra is feltéve,

hogy ezen a néven nem valami tant vagy éppen a filozófia egy külön altudományát értjük, hanem a létező egészben vett alapszerkezetére gondolunk, amely érzéki és érzékfeletti világra oszlik, s benne utóbbi határozza meg és hordozza az előbbit. A metafizika az a történelmi tér, amelyben közös-történelmi sorssá válik, hogy az érzékfeletti világ, az eszmék, Isten, az erkölcsi törvény, az észbeli tekintély, a haladás, a lehető legtöbbek boldogsága, a kultúra, a civilizáció elveszti építő erejét és semmissé válik. Az érzékfelettinek ezt a lényegi szétbomlását az érzékfeletti lényegtelenedésének nevezzük. A keresztény hittanítástól való eltávolodás értelmében vett hitetlenség ezért a nihilizmusnak sohasem a lényege vagy az alapja, hanem mindig csupán következménye; hiszen meglehet, hogy maga a kereszténység is a nihilizmus egyik következménye és formája.

Innen nézve már felismerjük azt az utolsó tévedést is, amelynek a nihilizmus megragadásakor és állítólagos leküzdésekor ki vagyunk téve. Mivel a nihilizmust nem egy immár régóta tartó történelmi mozgásnak tapasztaljuk, amelynek lényegi alapja magában a metafizikában rejlik, ezért annak a kártékony törekvésnek válunk rabjaivá, hogy olyan jelenségeket, amelyek már és csupán a nihilizmus következményei, magának a nihilizmusnak tartsunk, vagy hogy a következményeket és hatásokat a nihilizmus okaiként mutassuk be. Ehhez a felfogásmódhoz gondolattalanul hozzákényelmesedtünk, olyannyira hogy a technika uralmát vagy a tömegek lázadását évtizedek óta szokásunkká vált a korszak történelmi helyzetének okaiként felemlíteni, és a kor szellemi szituációját fáradhatatlanul efféle szempontok szerint taglalni. Ám az embernek és a létezőn belül

205 elfoglalt helyzetének minden mégoly nagytudású és mégoly szellemdús elemzése is gondolattalan marad és az eszmélésnek csupán a látszatát kelti, ha nem gondol az ember lényegének a helyére és elmulasztja azt a lét igazságában megtapasztalni.

Mindaddig, amíg a nihilizmus puszta jelenségeit tekintjük magának a nihilizmusnak, a nihilizmussal kapcsolatos állásfoglalásunk felszínes marad. Állásfoglalásunk akkor sem mozdít elő semmit, ha a világhelyzettel kapcsolatos elégedetlenségből, félig-meddig bevallott kétségbeesésből, morális felháborodásból vagy a hívő ember öntelt fölényességéből a védekezés bizonyos szenvedélyességét kölcsönzi magának.

Mindezek helyett először is az a feladat, hogy eltöprengjünk. Ezért most magát Nietzsche-t vonjuk kérdőre, mit is ért nihilizmuson, és egyelőre nem firtatjuk, hogy vajon Nietzsche ezzel az értelmezésével megragadta-e és képes-e megragadni a nihilizmus lényegét.

Nietzsche egy 1887-ből származó feljegyzésében a következő kérdést teszi fel: „Mit jelent a nihilizmus?” Így válaszol: „*Azt, hogy a legfőbb értékek elértéktelenednek.*”

A választ aláhúzta és magyarázó kiegészítéssel látta el: „Hiányzik a cél; hiányzik a válasz a 'Miért?'-re.”

E feljegyzés szerint Nietzsche a nihilizmust történelmi folyamatként fogja fel. E

folyamatot az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedéseként értelmezi. Isten, az érzékfeletti világ mint az igazán létező és mindent meghatározó világ, az eszmények és eszmék, a célok és alapok, amelyek minden létezőt és különösen az emberi életet meghatározzák és hordozzák – mindez itt a legfőbb értékek értelmében tárul elénk. A még ma is bevett felfogás szerint ezen az igazat, a jót és a szépet értjük: az igazat, vagyis a valóban létezőt; a jót, vagyis azt, amin mindenütt minden múlik; a szépet, vagyis az egészében vett létező rendjét és egységét. Mármost a legfőbb értékek már azáltal elértéktelenednek, ha felmerül, hogy az eszményi világ a valóságosan belül nem valósítható meg, mégpedig sohasem. A **206** legfőbb értékek kötelező érvénye meginog. Felmerül a kérdés: mire valók ezek a legfőbb értékek, ha nem biztosítják egyúttal a nevükben kitűzött célok megvalósításának garanciáját, útjait és eszközeit?

Ha azonban Nietzschének a nihilizmus lényegéről adott meghatározását, mely szerint az nem más, mint a legfőbb értékek értéktelenné válása, csupán szó szerint akarnánk érteni, akkor a nihilizmus lényegéről az a felfogás adódna, amely időközben közkeletűvé vált, és amelynek közkeletűségét már a nihilizmus megnevezés is alátámasztja: eszerint a legfőbb értékek elértéktelenedése nyilvánvalóan maga a bukás. Csakhogy Nietzsche szemében a nihilizmus semmiképpen sem csupán a hanyatlás jelensége, hanem a nihilizmus mint a nyugati történelem alapfolyamata egyúttal és mindenekelőtt ennek a történelemnek a törvényszerűsége. A nihilizmusról való töprengései során ezért nem annyira az a fontos, hogy a legfőbb értékek elértéktelenedésének menetét történetileg ábrázolja s ebből végül kiszámítsa a Nyugat alkonyát, hanem Nietzsche a nihilizmust a nyugati történelem „belső logikájának” gondolja.

Eközben Nietzsche felismeri, hogy az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedésével a világ számára mégiscsak megmarad maga a világ, s hogy az érték-telenné vált világ elkerülhetetlenül új értékek tételezésére sarkall. Miután az eddigi legfőbb értékek érvényüket veszítették, az új értékek tételezése az eddigi értékek szempontjából „minden érték átértékelésévé” változik. Az eddigi értékekre mondott Nem az új értékek tételezésére mondott Igenből fakad. Mivel ebben az Igenben Nietzsche felfogása szerint nem lehetséges az eddigi értékek közvetítése és kiegyezés velük, a feltétlen Nem az új értékek tételezésére mondott Igen körébe tartozik. Biztosítandó az új Igen feltétlenségét az eddigi értékekhez való visszaesés ellen, vagyis megalapozandó az új értékek tételezésének ellenmozgását, Nietzsche még az új értékek tételezését is nihilizmusnak nevezi, tudniillik olyan nihilizmusnak, melynek révén az értéktelenedés új és egyedül mérvadó értékek

207 tételezésévé teljesedik. A nihilizmusnak ezt a mértékadó fázisát nevezi Nietzsche „beteljesedett”, vagyis klasszikus nihilizmusnak. Nietzsche az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedését érti nihilizmuson. Ugyanakkor Nietzsche igenlően viszonyul a

a 1. kiad., 1950: Milyen előfeltevéssel? Hogy a 'világ': a létező a maga egészében, a hatalom akarása ugyanannak örök visszatérésében.

nihilizmushoz a „minden eddigi érték átértékelése” értelmében. Ezért a nihilizmus elnevezés többértelmű és – szélsőségeit tekintve – elsődlegesen mindig is kétértelmű marad, amennyiben egyfelől az eddigi legfőbb értékek pusztta elértéktelenedését jelöli, azután pedig egyúttal az elértéktelenedéssel szembeni feltétlen ellenmozgásra vonatkozik. Ebben az értelemben már az is kétértelmű, amit Nietzsche a nihilizmus előzetes formájaként említ: a pesszimizmus. Schopenhauer szerint a pesszimizmus az a hit, hogy e világok legrosszabbikában az élet nem érdemli meg, hogy éljük és igeneljük. E tanítás szerint az életre, vagyis egyben a létezőre mint olyanra a maga egészében nemet kell mondani. Ez a pesszimizmus Nietzsche szerint „a gyengeség pesszimizmusa”. Ez mindenütt csak a sötétet látja, minden komorságra megtalálja a kudarc valamilyen okát, és tudni véli, hogyan következend el minden az általános balsiker jegyében. Ezzel szemben az erő pesszimizmusa és a pesszimizmus mint erő nem csapja be önmagát, látja a veszélyt, nem akar leplezést és álcázást. Átlátja az eddigiek visszatérésére ácsingózás végzetes voltát. Elemzően hatol be a jelenségekbe, és mindazon feltételek és erők tudatosítását követeli, amelyek a történelmi helyzettel való megbirkózást mindenek ellenére biztosítják.

Egy lényegibb töprengés kimutathatná, hogyan teljesedik ki abban, amit Nietzsche az „erő pesszimizmusának” nevez, az újkori emberségnek a szubjektivitás feltétlen uralmára törő lázadása a létező szubjektivitásán* belül. A pesszimizmus kettős alakjában szélsőségek kerülnek felszínre. A szélsőségek mint olyanok eluralkodnak. Így alakul ki a vagy–vagy feltétlen kiélezettségének az állapota. Ekkor valamiféle „köztes állapot” szerez érvényt magának, amelyben nyilvánvalóvá válik, hogy egyfelől az eddigi legfőbb értékek **208**

megvalósulása nem teljesül. A világ érték-telennek látszik. Másfelől ennek tudatosulása a kereső tekintetet az új értékek tételezésének forrására irányítja, anélkül hogy ettől a világ máris visszanyerné az értékét.

Mindazonáltal az eddigi értékek uralmának megrendülése láttán még valamit meg lehet próbálni. Ha ugyanis a keresztény Isten értelmében vett Isten eltűnt az érzékfeletti világban elfoglalt helyéről, attól még maga a hely, ha megüresedett helyként is, de megmarad. Az érzékfeletti és az ideális világnak a megüresedett helyköréhez még lehet ragaszkodni. Sőt, az üres helykör arra szólít fel, hogy újból betöltsük, és az onnan eltűnt Istent mással pótoljuk. Ekkor új eszmények támadnak. Nietzsche felfogása szerint (*A hatalom akarása* /1887/, 1021. tör.) így tesznek a világboldogító elméletek és a szocializmus, akárcsak Wagner zenéje, vagyis ez történik mindenütt, ahol „levitézlett” a „dogmatikus kereszténység”. Így köszönt be a „beteljesedett nihilizmus”. Nietzsche erről a következőt mondja (*A hatalom akarása* /1887/,

*Heidegger megkülönbözteti egymástól a szubjektivitást és a szubjektivitást (némiképp hasonlóan az ontikus-ontologikus különbségtételhez). Leegyszerűsítve: a szubjektivitás szorosan a szubjektumhoz tapad, az ő sajátja, a szubjektum létmódját fejezi ki, a szubjektivitás viszont a szubjektum (mindenkori) interpretációjához kötődik. (– *A ford.*)

28. tör.): „A *beteljesedetlen* nihilizmus, annak formái: ezek kellős közepén élünk. Azok a kísérletek, amelyek az eddigi értékek átértékelése *nélkül* törekszenek a nihilizmus elkerülésére, épp az ellenkezőjét idézik elő: kiélezi a problémát.”

A beteljesedetlen nihilizmus nietzschei gondolatát a következőképpen fogalmazhatjuk meg világosabban és pontosabban: a beteljesedetlen nihilizmus ugyan más értékekkel pótolja az eddigi értékeket, de továbbra is a régi helyre teszi őket, amelyet az érzékfeletti ideális tartományaként úgyszólván rezervál. A beteljesedett nihilizmusnak azonban még magát az érték helyet, az érzékfeletti tartományát is fel kell számolnia, s eszerint az értékeket másként kell tételeznie és át kell értékelnie.

Ebből már világos: a teljes körű, beteljesedett és ezért klasszikus nihilizmushoz hozzátartozik ugyan „minden eddigi érték átértékelése”, ám az átértékelés nem egyszerűen újakkal helyettesíti a régi értékeket. Az átértékelés az értékelés jellegének és mikéntjének a felforgatása. Az értéktételezéshez egy új elvre van szükség, vagyis arra, amiből kiindul és **209** amiben kitart. Az értéktételezéshez egy másik tartományra van szükség. Az elv nem lehet többé az érzékfeletti élettelené vált világa. Ezért az így felfogott átértékelést célzó nihilizmus a legelevenebbet fogja felkutatni. A nihilizmus így maga válik „a legtúlszordulóbb élet eszményévé” (*A hatalom akarása* /1887/, 14.tör.). Ebben az új legmagasabb értékben az életnek, vagyis annak, amiben minden elevennek a meghatározó lényege gyökerezik, egy másfajta megbecsülése rejlik benne. Ezért fel kell tennünk a kérdést, mit ért Nietzsche életen.

A nihilizmus különféle fokozataira és formáira tett utalás azt mutatja, hogy Nietzsche értelmezése szerint a nihilizmus mindenütt olyan történet, amelyben értékekről, értékek tételezéséről, értékek elértéktelenedéséről, értékek átértékeléséről, új értékek tételezéséről s végül és voltaképp minden értéktételezés elvének másként értékelő tételezéséről van szó. A legfőbb célok, a létező alapjai és elvei, az eszmények és az érzékfeletti, Isten és az istenek – mindezek eleve értéknek minősülnek. Ezért Nietzsche nihilizmus-fogalmát csak akkor sikerül megfelelően megragadnunk, ha tudjuk, mit értett Nietzsche értéken. Csak innen kiindulva fogjuk az „Isten halott” mondást úgy érteni, ahogy azt Nietzsche gondolta. Metafizikája megértésének kulcsa, hogy kellő világossággal megmagyarázzuk, mire gondol Nietzsche, amikor értéket mond.

A XIX. század folyamán bevetté válik értékekről beszélni, és szokássá lesz értékekben gondolkodni. De az értékek emlegetése csak Nietzsche írásai nyomán tett szert népszerűsége. Szó esik az élet értékeiről, kulturális értékekről, örök értékekről, az értékek rangsoráról, szellemi értékekről, amelyeket pl. az antikvitásban vélnek fellelni. A filozófia tudományos művelése és az újkantianizmus átalakítása során eljutnak az értékfilozófiához. Értékek rendszereit építik ki, az etikában pedig az értékek rétegződését követik nyomon. **210** Még a keresztény teológiában is úgy határozzák meg Istent, a summum ens qua summum bonum-ot, mint a legmagasabb rendű értéket. A tudományt értékmentesnek vélik, az értékeléseket

pedig a világnézetek oldalához csapják. Az érték és az értéktelenség a metafizika pozitivistá pótlékává válik. Az értékek emlegetési gyakoriságának megfelel a fogalom meghatározatlansága. E meghatározatlanság pedig megfelel az érték létből való lényegi eredete homályosságának. Hiszen feltéve, hogy az ily módon sokat hivatkozott érték nem a semmi, nyilván a létben rejlik a lényege.

Mit is ért Nietzsche értéken? Miben alapozódik meg az érték lényege? Nietzsche metafizikája miért az értékek metafizikája?

Egy feljegyzésében (1887/88) Nietzsche megmondja, mit ért értéken (*A hatalom akarása*, 715. tör.): „Az ’érték’ szempontja nem más, mint a *fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek* szempontja^a, tekintettel az élet viszonylag tartós komplex alakzataira az alakulás [Werden] közepette.”

Az érték lényege, hogy szempont. Az érték olyasmit jelöl, amit a szem megragad. Az érték az olyan látás szem-pontját jelenti, amely valamit lesben tart, vagy ahogy mi mondjuk, valamire számít és közben mással kell számolnia. Az érték belsőleg viszonyul valamilyen mennyiséghez, a kvantitáshoz és a számossághoz. Ezért az értékek valamilyen „szám- és mértékskálára” vonatkoznak (*A hatalom akarása* /1888/, 710. tör.). Már csak az a kérdés, min alapszik maga a fokozódás és a csökkenés skálája.

Az érték szempontként történő jellemzéséből egyvalami, mégpedig Nietzsche értékfogalma szempontjából lényeges valami adódik: szempont lévén mindig valamilyen látás által és annak számára tételezett. Ez a látás olyan, hogy akkor lát, ha látott; akkor látott, ha a látottat megrostáltan képzelte-állította maga elé [vor-gestellt] és így tételezte. Csakis eme elképzelő tételezés révén válik a cél-látáshoz szükséges és így e látás pályáját vezérlő pont szem-ponttá, vagyis azzá, ami a látásban és minden, a kilátástól vezérelt cselekvésben fontos. Az értékek tehát előzetesen nem magánvalóan valamik, hogy aztán alkalmanként szempontok lehessenek.

211 Az érték attól érték, hogy érvényben van. Attól van érvényben, hogy olyanként van tételezve, ami fontos. Így tételezve attól lesz, ha cél-látunk és szemügyre veszünk valamit, amivel számolni kell. A szem-pont, a nézőpont, a látókör itt a görögök által meghatározott, ám az idea εἶδος-ból perceptióvá való átalakulásán keresztülment értelemben jelent nézést és látást. A látás olyan elképzelés, amelyet Leibniz óta nyomatékosabban ragadunk meg a törekvés (appetitus) alapvonásaként. Minden létező elképzelő létező, amennyiben a létező létéhez hozzátartozik a nusus, a fellépésre törekvés, amely valamit feljönni (megjelenni) parancsol és így meghatározza az előfordulását. Minden létező ilyenképpen nusus-szerű lényege így kerít magának és így tűz ki a maga számára szem-pontot. Ez a szem-pont adja azt a tekintetet, amelyhez igazodnunk kell. A szem-pont az érték.

a 1. kiad., 1950: perspektívája, horizontja.

Az értékekkel mint szempontokkal Nietzsche szerint „*fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek*” tételeződnek. Nietzsche már azzal, hogy a fennmaradás és a fokozódás-növekedés közötti „és”-t vesszővel helyettesíti, egyértelművé akarja tenni, hogy az értékek mint szempontok lényegileg és ezért mindig egyszerre feltételei a fennmaradásnak és a fokozódásnak-növekedésnek. Ahol értékek tételeződnek, mindig a feltételek mindkét fajtáját szem előtt kell tartani, oly módon, hogy egységesen egymásra vonatkoztatottak maradjanak. Hogy miért? Nyilvánvalóan csakis azért, mert maga a képzelve törekvő létező lényege olyan, hogy erre a két szem-pontra van szüksége. Minek a feltételei az értékek mint szempontok, ha egyszerre kell feltételezniük a fennmaradást és a fokozódást?

A fennmaradás és a fokozódás-növekedés az élet önmagukban összetartozó alapvonásait jelölik. Az élet lényegéhez tartozik a növekedni akarás, a fokozódás. Az élet fenntartása mindig az élet fokozásának szolgálatában áll. Minden olyan élet, amely a pusztán fennmaradásra szorítkozik, eleve hanyatlás. Például az élettér biztosítása sohasem a cél az eleven lény számára, hanem mindig csupán az élet fokozásának az eszköze. S

212 fordítva, a megnövekedett élet fokozza a tér kiszélesítésének a korábbi szükségletét. De sehol sem lehetséges növekedés, ahol nem marad fenn már eleve valami biztos és így egyáltalán fokozható állag. Ezért minden, ami eleven, az életnek a fokozás és a fenntartás két alapvonása által összekapcsolt, vagyis „komplex alakzata”. Az értékek szempontok gyanánt vezérlik a látást, „tekintettel a komplex alakzatokra”. Minden látás egy-egy olyan élettekintet látása, amely minden elevenet átjár. Azáltal, hogy az élet tételezi az eleven élet szem-pontjait, lényegét tekintve érték-tételező életnek bizonyul (vö. *A hatalom akarása* /1885-1886/, 556. tör.).

Az „élet komplex alakzatai” rá vannak utalva a fenntartás és az állandósulás feltételeire, de persze úgy, hogy minden, aminek állaga van, csak azért áll meg, hogy a fokozásban állandóságát veszítse. Az élet e komplex alakzatainak tartóssága fokozás-növelés és fenntartás kölcsönviszonyán alapszik. E tartósság ezért viszonylagos. Az „elevenség”, vagyis az élet „viszonylagos tartóssága” marad.

Nietzsche szavai szerint az érték „a *fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek* szempontja, tekintettel az élet viszonylag tartós komplex alakzataira az alakulás közepette.” Az az egyszerű és meghatározatlan szó, hogy alakulás [Werden], itt és Nietzsche metafizikájának fogalmi nyelvében mindenütt nem minden dolgok valamiféle áradását, nem az állapotok egyszerű változását, nem is valamilyen fejlődést vagy meghatározatlan kibontakozást jelent. Az „alakulás” annyit jelent, mint átmenet valamiből valamibe, ez az a mozgás vagy mozgalmasság, amelyet Leibniz a *Monadológiában* (11. §) úgy nevez, hogy *changements naturel*, amely áthatja az *ens qua ens*-t, vagyis az *ens percipiens et appetens*-t. Nietzsche erre a működésre úgy gondol, mint minden valóságos, azaz tágabb értelemben létező alapvonására. Azt, ami így a létezőt a maga essentia-jában meghatározza, Nietzsche „a

hatalom akarásaként” fogja fel.

Ha Nietzsche az érték lényegének meghatározását az alakulás szóval zárja, ez a befejező szó arra az alapvető tartományra utal, amelybe az értékek és az értéktételezés egyáltalában véve és kizárólagosan tartoznak. „Az alakulás” – ez Nietzsche számára „a **213** hatalom akarása”. Ily módon a „hatalom akarása” az „élet” alapvonása, és ezt a szót Nietzsche gyakran abban a tágabb jelentésben is használja, amelynek alapján a metafizikában az „alakulással” vették azonosnak. A hatalom akarása, az alakulás, az élet és a legtágabb értelemben vett lét – mindez Nietzsche nyelvén egy és ugyanazt jelenti (*A hatalom akarása /1885-1886/, 582. tör., /1888/ 689. tör.*). Az alakuláson belül az élet, vagyis minden, ami eleven, a hatalom akarásának mindenkori középpontjaivá formálódik. Eszerint ezek a középpontok uralmi alakzatok. Nietzsche ilyenek tekinti a művészetet, az államot, a vallást, a tudományt, a társadalmat. Ezért mondhatja Nietzsche a következőt is (*A hatalom akarása, é.n., 715. tör.*): „Az ’érték’ lényegében az ezeknek az uralmi középpontoknak a gyarapodásához vagy fogyatkozásához tartozó szempont” (nevezetesen uralmi jellegüket tekintve).

Ha Nietzsche az érték lényegének idézett körülhatárolásakor az értéket az élet fenntartásának és fokozásának szempontszerű feltételeként fogja fel, az életet pedig az alakulásban mint a hatalom akarásában látja megalapozódni, akkor kiderül, hogy a hatalom akarása az, ami az említett szempontokat tételezi. A hatalom akarása az, ami „belső elvéből” (Leibniz) fakadóan az ens esse-jében működő nismus-ként értékek szerint becsül. A hatalom akarása az érték-tételezés szükségességének alapja és az értékbecslés lehetőségének forrása. Ezért mondja Nietzsche (*A hatalom akarása /1887/, 14. tör.*): „Az értékek és azok változása arányban állnak az értéket tételező hatalomnövekedésével.”

Ezen a ponton világossá válik: az értékek a hatalom akarásának önmaga által tételezett feltételei. Csakis akkor mutatkozik meg, honnan fakadnak az értékek, és mi hordoz és vezérel minden értékbecslést, ha a hatalom akarása mint minden valóság alapvonása felszínre kerül, azaz igazzá válik, és ennek jegyében minden valóságosnak a valóságaként fogjuk fel. Az értéktételezés elve immár ismeretes. Az értéktételezés a jövőben „elvileg”, vagyis a létből mint a létező alapjából kiindulva megvalósítható.

214 Ezért a hatalom akarása mint ez a felismert és így akart elv egyben új értéktételezés elve is. Az értékeknek ez a tételezése azért új, mert első ízben történik saját elve ismeretében, tudatosan. Azért új, mert önmaga számára biztosítja saját elvét, és ennek biztosítását egyúttal a saját elvéből fakadóan tételezett értéként rögzíti. A hatalom akarása pedig az új értéktételezés elveként az eddigi értékekhez való viszonyában egyszersmind minden eddigi érték átértékelésének is elve. Mivel azonban az eddigi legfőbb értékek az érzékfeletti magasából uralkodtak az érzéki felett, s a metafizika ezen uralom szerkezete, így minden érték átértékelésének új princípiumát tételezve végbemegy minden metafizika átfordulása. Ezt

az átfordulást Nietzsche a metafizika meghaladásának tartja. Csakhogy bármely efféle átfordulás megmarad saját magát elvakító, felismerhetetlenné vált önmagába bonyolódásnak.

Amennyiben azonban Nietzsche a nihilizmust az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedésének történelmi törvényszerűségeként fogja fel, az elértéktelenedést viszont minden érték átértékelésének értelmében magyarázza, úgy magyarázatában a nihilizmus az értékek uralmán és összeomlásán nyugszik, s ekként az értékadás egyáltalában vett lehetőségén. Maga az utóbbi a hatalom akarásán alapul. Ezért Nietzsche nihilizmus-fogalma és „Isten halott”-mondása csak a hatalom akarásának lényege felől gondolható el megfelelően. Így tehát akkor tesszük meg az utolsó lépést e mondás tisztázása felé, ha rávilágítunk, mit is gondolt Nietzsche „A hatalom akarása” általa fémjelzett címével.

„A hatalom akarása” elnevezés annyira magától értetődőnek számít, hogy érthetetlen, miként fáradozhat valaki e szószerkezet külön magyarázatán. Hiszen mindenki maga tapasztalhatja, mit is értünk akaraton. Az akarat valamire irányuló törekvés. Ami a hatalmat illeti, manapság mindennapos tapasztalata bármelyikünknek – az uralom és erőszak gyakorlásaként. A hatalomra „irányuló” akarat eszerint egyértelműen az a törekvés, hogy hatalomra kerüljünk.

215 „A hatalom akarása” cím ebben a felfogásban két különböző tényállást előfeltételez s illeszt egymáshoz utólagos viszonyban: az akaratot az egyik, a hatalmat a másik oldalon. Végül ha a megnevezettet nem csupán körülírva, hanem egyben már magyarázva is rákérdezzük a hatalom akarásának alapjára, akkor az adódik, hogy nyilvánvalóan olyasmire törekvés, aminek még nem vagyunk birtokában, s a hiány érzetéből fakad. Törekvés, az uralom gyakorlása, a hiány érzete olyan elképzelésmódok és állapotok (lelki képességek), melyeket a pszichológiai megismerésben ragadhatunk meg. Ezért a hatalom akarásának lényegét feltáró magyarázat a pszichológiához tartozik.

A hatalom akarása kapcsán, illetve hatalom akarásának megismerhetősége kapcsán imént kifejtettek ugyan világosak, de minden szempontból félregondolják [vorbeidenken] azt, amire Nietzsche a „hatalom akarása” kifejezéssel gondolt, s ahogy azt elgondolta. „A hatalom akarása” cím Nietzsche végérvényes filozófiájának alapszava. Ekképpen e filozófiát a hatalom akarása metafizikájának nevezhetjük. Hogy a hatalom akarása mit is tesz nietzschei értelemben, azt sosem fogjuk megérteni akarat és hatalom népszerű elképzelései révén, csak és kizárólag a metafizikai gondolkodást, vagyis egyben a nyugati metafizika történetének egészét megfontolva.

A hatalom akarásának lényegét feltáró alábbi magyarázat ezekből a gondolati összefüggésekből indul ki. Ugyanakkor hiába is tartja magát a nietzschei fejtegetésekhez, e fejtegetéseket egyúttal világosabban kell megragadnia annál, mint ahogy maga Nietzsche közvetlenül meg tudta szólaltatni őket. De mindig csak az lehet előttünk világosabb, ami már

a 1.kiad., 1950: vagyis Nietzsche szerint a platonizmus.

korábban jelentékenyebbé vált számunkra. Jelentékeny mindaz, ami önnön lényegében közelebb lép hozzánk. Az előbbieken és a következőken a metafizika *lényegéből*, s nem csupán valamely fázisából kiindulva gondolkodunk.

Az *Így szólott Zarathustra* második részében, mely 1883-ban, egy esztendővel *A vidám tudomány* után jelent meg, említi Nietzsche először a „hatalom akarása”-t abban az összefüggésben, melyben értenünk kell:

216 „A hatalom akarására leltem mindenütt, hol csak előre akadtam; és hogy úr akar lenni, ezt találtam még a szolga akaratában is.”

Az akarat úrrá-lenni-akarat. Az így értett akarat még a szolga akaratában is ott rejlik. Annyiban persze nem, miszerint a szolga arra törekedhetne, hogy kilépjen a cseléd szerepéből, s maga legyen az úr. A cseléd mint cseléd, a szolga mint szolga inkább mindig maga alatt akar tudni valamit, aminek parancsolhat s amit igénybe vehet szolgálata közben. Ennyiben cselédként mégis úr. A cseléd-lét is úrrá-lenni-akarat.

Az akarat nem vágyódás és pusztá törekvés valamire, az akarat önmagában a parancsolás (vö. *Így szólott Zarathustra* első és második része, továbbá *A hatalom akarása* / 1888/, 668.tör.). A parancsolás lényege szerint a parancsoló olyan úr, aki a cselekvés hatásának lehetőségeit ismerve rendelkezik. E rendelkezés végrehajtása az, ami a parancsban megparancsoltatik. A parancsban a parancsoló (s nem elsőként a parancsot kivitelező) engedelmeskedik ennek a rendelkezésnek és rendelkezni tudásnak, s így önmagának engedelmeskedik. Ekképpen a parancsoló felülmúlja önmagát, amennyiben saját magát teszi kockára. A parancsolást éppen az különbözteti meg mások pusztá vezényelgetésétől, hogy nem egyéb, mint önmagunk felülmúlása, s nehezebb az engedelmeskedésnél. Az akarat önmagunk összeszedése a feladott felé. Csak annak kell külön parancsolni, aki nem tud saját magának engedelmeskedni. Amit az akarat akar, azt nem olyasmiként igyekszik elérni, amivel még nem bír. Az akarat már bír azzal, amit akar. Ugyanis az akarat saját akaratát akarja. Akarata akart. Az akarat önmagát akarja. Túllép önmagán. Ekképpen a hatalom mint hatalom felül akar emelkedni önmagán, s egyúttal maga mögé és alá kényszerül kerülni. Ezért mondhatja Nietzsche (*A hatalom akarása* /1887-1888/, 675.tör.): „Az akarat egyáltalán annyi, mint *erősebbé-válni-akarás*, növekedni-akarás ...” Az erősebb itt azt jelenti, hogy „több hatalom”, s ez annyit tesz: csak hatalom. Mert a hatalom lényege az éppen elért hatalomfok fölötti úrrá váláson alapul. A hatalom addig és csak addig hatalom, amíg hatalom-fokozás

217 marad, és megparancsolja önmagának a „hatalomtöbbletet”. Már a hatalom növekedésének pusztá megtorpanása, a pusztá megmaradás egy hatalmi fokon a hatalom csökkenésének a kezdete. A hatalom lényegéhez tartozik a túlhatalom önmagával szemben. E túlhatalom magáé a hatalomé, belőle ered, amennyiben parancs, s parancsként a mindenkori hatalmi fok túlhatalmára hatalmazza fel saját magát. Így bár a hatalom folyamatosan útban

* Ld. F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, Bp.: Osiris, 2000 (ford. Kurdi Imre), 142.o.

van önmagához, ám nem egy valahol önmagaértvalóan létező akaratként, mely egyfajta törekvés értelmében igyekszik valaminő hatalomra jutni. A hatalom nem is pusztán abból a célból hatalmazza fel magát a mindenkori hatalmi fok túlhatalmára, hogy elérje a következő fokot, hanem kizárólag azért, hogy saját lényegének feltétlenségében kerítse hatalmába önmagát. E lényegi meghatározás alapján az akarat oly kevésbé törekvés, hogy éppenséggel minden törekvés az akarat előzetes vagy utólagos formája marad.

„A hatalom akarása” címben a hatalom szó csak annak lényegét jelöli, amiként az akarat akarja magát, amennyiben parancsolás. Az akarat parancsolásként önmagát, vagyis az általa akartakat állítja össze. Önmagának ez az összeszedése a hatalom hatalmon-léte [Machten]. Magaértvaló akarat éppoly kevésbé létezik, mint magaértvaló hatalom. Akarat és hatalom ezért nem a hatalom akarásában párosulnak először, hanem az akarat mint az akarat akarása – a hatalom felhatalmazásának értelmében – a hatalom akarása. A hatalom lényege pedig abban áll, hogy az akaratban rejlő akaratként viszonyul az akarathoz. A hatalom akarása a hatalom lényege. Rámutat a pusztá akarásként magát akaró akarat feltétlen lényegére.

A hatalom akarása így nem szorítható háttérbe valami más akarásának a javára, pl. „a semmi akarásá”-nak javára; mert ez az akarat is az akarat akarása, s ezért mondhatja Nietzsche (*A morál genealógiájához*, 3. értekezés, 1. /1887/): „inkább akarja (*az akarat – M. Heidegger*) a semmit, mintsem hogy semmit sem akarjon.”*

A „semmi akarása” semmiképpen sem azt jelenti, hogy minden valóságos pusztá hiányát szeretnénk, hanem éppen a valóságos akarását jelzi, de mindig és mindenhol

218 semmiként akarását, s ezen keresztül a megsemmisülés akarását. Ezen akaratban a hatalom még mindig biztosítja a maga számára a parancsolás lehetőségét és az úrrá-válás képességét.

A hatalom akarásának lényege mint az akarat lényege minden valóságos alapvonása. Nietzsche szerint (*A hatalom akarása* /1888/, 693.tör.): a hatalom akarása „a lét legbensőbb lényege”. „A lét” itt a metafizikai szóhasználat értelmében veendő: a létező a maga egészében. Emiatt a hatalom akarásának lényege, valamint maga a hatalom akarása mint a létező alapjellegzetessége nem rögzíthető pszichológiai megfigyeléssel, éppen ellenkezőleg, maga a pszichológia csak a hatalom akarásán át nyeri el lényegét, vagyis tárgyának felismerhetőségét. Ezért Nietzsche nem pszichológiailag fogja föl a hatalom akarását, hanem ellenkezőleg: újradefiniálja a pszichológiát mint „*a hatalom akarásának morfológiáját és fejlődéstanát*” (*Túl jön és rosszon*, 23.)**. A morfológia az $\times n$ ontológiája, melynek morf»-ja, az e[] perceptióvá válásával együttváltozva, a perceptio appetitusában a hatalom akarásaként jelenik meg. Hogy a metafizika, mely a létezőt mint \emptyset poce[]t, sub-

**Vö. F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, Bp.: Holnap, 1996 (ford. Romhányi Török Gábor), 114.o.

***Ld. *Túl jön és rosszon*, Bp.: Ictus, 1995 (ford. Tatár György), 24.o.

iectumot kezdettől fogva létében gondolja el, ilyen értelemben vett pszichológiává lesz, arról csak következményként tanúskodik az a lényegi történet, amely a létező létezőségének változásában rejlik. A subiectum oŰsŰja (létezősége) ama űntudat szubjektivásává válik, mely most az akarat akarásaként hozza napvilágra lényegét. Az akarat mint a hatalom akarása parancs a hatalom-többletre. Ahhoz, hogy az akarat az űnmagával szembeni túlhatalmában átléphessen mindenkori fokán, e fokot elűbb el kell érnie, biztosítania s rögzítenie kell. A hatalom mindenkori fokának biztosítása a hatalom fölé emelkedés szükséges feltétele. Ám ez a szükséges feltétel nem elegendű az akarat űn magát akarásához, azaz az erűsebbé-válás-akarásának, a hatalom növekedésének a *meglétéhez*. Az akaratnak bepillantást kell nyernie egy látóterbe, s e látóteret elűbb fel kell mérnie, hogy innentűl egyáltalán szembetűnjenek azok a lehetőségek, melyek utat

219 mutatnak a hatalom növekedésének. Az akaratnak ekképpen az űn magán-túljutás-akarásának feltételét kell tételnie. A hatalom akarásának egyszerre kell tételnie: a hatalom megűrzésének és fokozásának feltételeit. Az akarathoz hozzátartozik ezeknek az összetartozó feltételeknek a tételése.

„*Akarni* egyáltalában véve annyi, mint *erűsebbnek*-lenni-akarni, növekedni-akarni – s *ehhez az eszközöket* is akarni.” (*A hatalom akarása* /1887-1888/, 675.tör.)

A lényegi eszközök azok a feltételek, melyeket a hatalom akarása tétel az űn maga számára. Ezeket a feltételeket nevezi Nietzsche értéknek. Azt állítja (XIII /1884/, 395. tör.): „Minden akaratban *értékelés* van”. Az értékelés annyit tesz: az értéket megállapítani és rögzíteni. A hatalom akarása érték, amennyiben a fokozódás-növekedés feltételét megállapítja, a fennmaradását rögzíti. A hatalom akarása lényege szerint az értéket-tétel az akarat. Az értékek a létező létén belüli fennmaradási és fokozódási-növekedési feltételek. A hatalom akarása, amint tiszta lényegében jelenik meg, maga az értéktétel alapja és hatóköre. A hatalom akarásának alapja nem a hiányérzésben rejtőzik, a hatalom akarása maga a legbűsésesebb élet alapja. Az élet itt az akarat akarását jelenti. „’Eleven’: már ez is ’értékelés’.” (uo.)

Amennyiben az akarat űnön túlhatalmát akarja, nem nyugodik bele az élet semmiféle gazdagságába. Hatalma a bűséses gazdagságban van – mégpedig tulajdon akaratának bűséses gazdagságában. Így folyton ugyanakként tér vissza űn magához mint ugyanahhoz. Az a mód, ahogyan a maga egészében vett létező, melynek essentiája a hatalom akarása, egzisztál, a létező a maga egészében existenciája: „ugyanannak örök visszatérése”. Nietzsche metafizikájának mindkét alapkifejezése, „a hatalom akarása” és „ugyanannak örök visszatérése” ama szempontok szerint határozza meg a létezőt a maga létében, melyek űskezdetlű fogva vezérelték a metafizikát – az ens qua ens az essentia és az existentia értelmében.

Az ekképpen elgondolandó lényegi viszony „a hatalom akarása” és „ugyanannak **220**

örök visszatérése” között ezért itt még közvetlenül nem ábrázolható, hiszen a metafizika nem csupán nem gondolta át, de még csak rá sem kérdezett essentia és existentia megkülönböztetésének eredetére.

Amikor a metafizika a létezőt a maga létében a hatalom akarásaként gondolja el, a létezőt szükségszerűen értékek-tételezőnek gondolja. Mindent az értékek horizontján gondol el, az érték-érvényesség, az elértéktelenedés és az átértékelés horizontján. Az újkor metafizikája azzal veszi kezdetét és abban rejlik lényege, hogy a teljességgel kétségbevonhatatlant keresi, a bizonyost, a bizonyosságot. Descartes szavaival az a feladat, hogy firmum et mansurum quid stabilire, valami szilárdat és maradandót létrehozni.* Ez a tárgy gyanánt maradandó megfelel a létező mint állandóan jelenlévő öskezdetből ható lényegének, mely már mindenütt van (ὄποθεν ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ὑποκειμένου). Descartes éppúgy az ὄποθεν ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ὑποκειμένου kérdéssel, mint Arisztotelész. Amennyiben Descartes ezt a subiectumot a metafizika előre kijelölt pályáján keresi, annyiban – az igazságot bizonyosságként elgondolva – az ego cogitót állandóan jelenlévőnek találja. Így válik az ego sum subiectummá, azaz a szubjektum öntudattá lesz. E tudat bizonyosságából határozza meg önmagát a szubjektum szubjektitása.

Azáltal, hogy a hatalom akarása a fennmaradást, vagyis önnön tartósságának biztosítását szükségszerű értéként tételezi, egyúttal igazolja a biztosítás szükségszerűségét a létező teljességében, mely lényege szerint elképzelőként egyben mindig igaznak-tartó is. Az igaznak-tartás biztosítása a bizonyosság. Így Nietzsche megítélése szerint csak a hatalom akarásában alapozódik meg igazán a bizonyosság mint az újkori metafizika princípiuma, természetesen azt tételezve, hogy az igazság szükségszerűen érték, s a bizonyosság az igazság újkori alakja. Ez teszi érthetővé, hogy mennyiben teljesedik be a hatalom akarásának mint minden valóságos „essenciájának” nietzschei tanításában a szubjektitás újkori metafizikája.

Ezért mondhatja Nietzsche: „Az értékek kérdése *alapvetőbb*, mint a bizonyosság kérdése: utóbbi először csak azzal a feltétellel jut az őt illető komolysághoz, hogy az

221 érték kérdés megválaszoltatik.” (*A hatalom akarása /1887-1888/, 588. tör.*)

Ám az érték kérdésének, ha egyszer a hatalom akarása az érték-tételezés elveként ismerszik föl, mindenekelőtt azt kell számításba vennie, hogy ebből az elvből melyik a szükségszerű érték és melyik az elvnek megfelelő legfőbb érték. Amennyiben az érték lényege abban mutatkozik meg, hogy a hatalom akarásában tételezett fennmaradási, fokozódási-növekedési feltétel, megnyílik a perspektíva a mértékadó értékszerkezet jellemzése számára.

Az akarat éppen elért hatalomfokának fenntartása abban áll, hogy az akarat olyan környezettel

**Vö. R. Descartes: *Elméltetések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest., 1994 (ford. Boros Gábor), 25.o.

veszi körül magát, amelyhez mindig és megbízhatóan folyamodhat, biztonságát ellátandó. Ez a környezet határolja az akarat számára közvetlenül rendelkezésre álló jelenlévő tartósságát (οὐσὶν a görög szó hétköznapi értelmében). Azonban ez a tartósság csak úgy állandósul, vagyis válik olyasmivé, mely folyamatosan rendelkezésre áll, hogy megállítva megállapodik. Ez a megállítást egyfajta maga elé képzelő-állító előállítás. Az ilyen tartósság a megmaradó. Nietzsche „a létező”-nek nevezi e tartósságot, hűen a létnek a metafizika történetében tevékenykedő lényegéhez (lét = maradandó jelenlévőség). Gyakran „a lét”-nek hívja a tartósságot, ismét csak a metafizikai gondolkodás beszédmódjához híven. A nyugati gondolkodás kezdetei óta a létező az igaznak és az igazságnak számít, miközben a ’létező’ és ’igaz’ értelme sokféleképpen váltakozott. Nietzsche a metafizika minden átfordítása és ártértékelése ellenére a metafizikai hagyományok töretlen pályáján marad, amikor egyszerűen létnek vagy létezőnek vagy igazságnak nevezi a hatalom akarásában a fennmaradásért rögzítettet. Ennek megfelelően az igazság a hatalom akarásának lényegében tételezett feltétel, ugyanis a hatalom fennmaradásáé. Az igazság mint ez a feltétel érték. Ám mivel az akarat csak

222 tartóssággal rendelkezéssel akarhat, az igazság a hatalom akarásának lényegéből fakadóan szükségszerű érték az akarat számára. Az igazság elnevezés immáron sem a létező elrejtettségét nem jelenti, sem az ismeret tárggyal való megegyezését, sem a bizonyosságot mint az elképzeltnek belátó magunk elé állítását és megállapítását. Az igazság most, méghozzá említett lényegi módozatainak lényegtörténeti származásában, ama környezet tartósságának a biztosítása, melyből kiindulva a hatalom akarása magát akarja.

A mindenkori hatalomfok biztosítását tekintve az igazság a szükségszerű érték. Ám nem elegendő ahhoz, hogy hatalmi fokot érjen el; hiszen a tartósság, önmagában véve, sosem képes azt nyújtani, amire az akaratnak mindenekelőtt szüksége van ahhoz, hogy akaratként kiléphessen önmagából, azaz a parancs lehetőségeibe lépjen át. E lehetőségek csak áttekintő előretekintéssel adódnak, mely a hatalom akarásának lényegéhez tartozik; mert a hatalom-többlet akaratként önmagában lehetőségperspektívákkal szolgál. Az efféle lehetőségek megnyitása és szállítása az a feltétel a hatalom akarásának lényege számára, mely a szó szoros értelmében meg-előzőként az elsőként említettet felülmúlja (*A hatalom akarása* /1887-1888/, 853. tör.): „De az igazság nem számít a legfőbb értékmércének, még kevésbé a legfőbb hatalomnak.”

Nietzsche számára a művészet lényege az akarat azon lehetőségeinek megteremtése, melyekből kibontakozva szabadíthatja fel csak magát a hatalom akarása. E metafizikai fogalomnak megfelelően Nietzsche nem csupán és nem is elsőként a művész esztétikai terepét gondolja el a művészet elnevezés révén. A művészet minden olyan akarás lényege, mely perspektívákat nyit meg és ural: „A műalkotás, ahol művész *hiján* jelenik meg, pl. test gyanánt, szervezetként (porosz tisztikar, jezsuita rend). Mennyiben csak első lépcsőfok a

művész. A világ mint önmagát szülő műalkotás__”. (*A hatalom akarása /1885-1886/, 796. tör.*)

A művészetnek a hatalom akarása felől megragadt lényege abban áll, hogy a művészet legelőször is önmagára ingerli a hatalom akarását, és önmeghaladásra sarkallja. Nietzsche életnek is nevezi a hatalom akarását mint a valóságos valóságot – gyakran jól

223 hallhatóan egybecsengve a korai görög gondolkodók ζω» és fűsij gondolatával –, s ezért mondhatja, hogy a művészet „az élet nagy stimulánsa” (*A hatalom akarása /1888/, 851. tör.*).

A művészet a hatalom akarásának lényegében tételezett feltétele annak, hogy a hatalom akarása mint akarat hatalomra jusson és fokozza a hatalmat. Mivel ilyenformán feltételhez köt, ezért a művészet érték. Mint az a feltétel, mely a tartósság biztosításának feltételhez kötő rangsorában legfölülre tör, s így minden feltételhez kötést megelőz, csak a művészet a minden magaslat elérését lehetővé tevő érték. A művészet a legfőbb érték. Az igazság értékéhez viszonyítva magasabb érték. Az egyik a másikat szólítja, eltérő módon. Értékviszonyaiban a két érték meghatározza az önmagában értékeket-tételező hatalom akarásának egységes lényegét. A hatalom akarása a valóságos valóság, vagy a kifejezést további, Nietzschénél szokásos értelmében véve: a létező léte. Ha a metafizikának a létezőt a lét vonatkozásában kell kimondania, s ha ezzel a maga módján a létező alapját nevezi meg, akkor a hatalom akarásának metafizikai alap-tétele az alapot kell, hogy kifejezze. Azt fejezi ki, hogy mely értékek tételezettek lényegszerűen, s hogy az értékeket-tételező hatalom akarásának mint a létező „esszenciájának” lényegén belül milyen értékrendszer szerint tételezettek. A tétel így hangzik: „A művészet értékesebb az igazságnál” (*A hatalom akarása /1887-1888/, 853. tör.*)

A hatalom akarásának metafizikai alap-tétele értéktétel.

A legfőbb értéktételből világossá lesz, hogy az értéktételezés mint olyan lényegileg kettős. Kifejezve vagy sem, de mindig tételeződik benne egy szükséges és egy elégséges érték, a kettő egymással fennálló viszonyából adódóan. Az értéktételezés e kettőssége megfelel az értéktételezés elvének. Az, ahonnan az értéktételezés mint olyan viselése és vezetése fakad, a hatalom akarása. Utóbbi kér még saját lényegének egységéből, és önnön fennmaradásnak s fokozásának-növelésének feltételei után nyúl. Az értéktételezés kettős lényegére irányuló pillantás különösen ama kérdés elé állítja a

224 gondolkodást, hogy miben rejlik a hatalom akarásának lényegegysége. Amennyiben a hatalom akarása a létezőnek mint olyannak az „esszenciája”, ezt állítani azonban metafizikai igazság, annyiban eme igazság igaz voltára kérdezzük rá, amikor a hatalom akarásának lényegi egységét gondoljuk el. Ekképpen e metafizika és minden metafizika csúcspontjára jutunk. De mit is jelent itt a csúcspont? A mondottakat a hatalom akarásának lényegén

keresztül magyarázzuk meg, s eközben az eddigi vizsgálódás határai között maradunk.

A hatalom akarásának lényegi egysége nem lehet más, mint maga a hatalom akarása. A lényegi egység az a mód, amiképp a hatalom akarása mint akarat önmagát állítja saját maga elé. Ez az egység a hatalom akarását önnön vizsgálatára indítja, és önmaga elé állítja, úgyannyira hogy azt először e vizsgálat reprezentálja tisztán s így legmagasabb rendű alakjában. Azonban ez a reprezentáció itt semmi esetre sem utólagos ábrázolás, hanem a belőle meghatározott jelenlét az a mód, ahogyan és amiként a hatalom akarása *létezik*.

Ám az a mód, amiként létezik, egyúttal az a jelleg, ahogyan magát önnön elrejtetlenségébe helyezi. És ezen alapul igazsága. A hatalom akarásának lényegi egységét firtató kérdés annak az igazságnak a jellegére kérdez rá, amelyben a hatalom akarása a létező léteként van. Ez az igazság azonban egyúttal a létező mint olyan igazsága, mint amilyen a metafizika. Az itt kért igazság ezek alapján nem az, melyet maga a hatalom akarása tételez a létező mint egy létező szükséges feltételeként, hanem az, melyben már a feltételeket-tételező hatalom akarása mint olyan lényegien létezik. Ez az Egyetlen, melyben lényegien létezik, lényegi egysége, s magát a hatalom akarását illeti.

Miféle hát a létező létének ez az igazsága? Csak abból határozhatja meg magát, aminek az igazsága. Amennyiben azonban az újkori metafizikán belül a létező léte akaratként s ezzel önmagát-akarásaként határozta meg magát, az önmagát-akarás viszont már önmagában is önmagát-tudás, annyiban a létező, a *ὄποσε* a subiectum az

225 önmagát-tudás módján létezik lényegien. A létező (subiectum) az ego cogito módján mutatkozik meg, méghozzá magának az önmagát-tudásnak. Ez a megmutatkozás, reprezentáció (maga elé állító képzelés), a létező qua subiectum léte. Az önmagát-tudás teljességgel szubjektummá válik. Az önmagát-tudásban gyűlik össze minden tudás és ennek tudhatósága. A tudás összegyűlés [Versammlung], ahogy a hegység is hegyek összessége [Versammlung]. A szubjektum szubjektivitása ilyen összegyűlésként co-agitatio (cogitatio), conscientia, lelki-ismeret [Ge-wissen], conscience. A co-agitatio azonban már *önmagában* is velle, vagyis annyi, mint akarni. A szubjektum szubjektivitásával a szubjektivitás lényegeként az akarat kerül előtérbe. Az újkori metafizika a létező létét az akarat értelmében gondolja el a szubjektivitás metafizikája gyanánt.

Első lényegi meghatározásaként tartozik a szubjektivitáshoz, hogy az elképzelő szubjektum biztosítja magának önmagát, vagyis az önmaga által elképzeltet mint olyant is. Az ilyen biztosításnak megfelelően a létező igazsága mint bizonyosság a bizonyosság (certitudo) jellegével bír. Az önmagát-tudás, melyben a bizonyosság mint olyan létezik, a maga részéről az igazság eddigi lényegének válfaja marad, ugyanis az elképzelés helyességéé (rectitudo). Ám a helyes többé nem egy elgondolatlanul jelenlévő jelenlétéhez hasonulásban rejlik. A helyesség immáron minden elképzelendő ama zsinórmérték szerinti elrendezésében található, mely az elképzelő res cogitans sive mens tudásigényében tételeződik. Ez az igény bizonyosságra

törekszik, mely abban áll, hogy minden elképzelendő és az elképzelés összetereletik a matematikai idea világosságába és érthetőségébe, s ott összegyűlik. Az ens az ens co-agitatum perceptionis. Az elképzelés most akkor helyes, ha ennek a bizonyosság iránti igénynek eleget tesz. Ilyenképpen helyesnek bizonyulva, jogosként igazolódva és rendelkezésre állva: jogosnak-bizonyult. A létező igazsága, a szubjektivitás ön-bizonyosságának értelmében, bizonyosságként (certitudo) alapján véve az elképzelés és elképzeltjének jogosként-igazolása [Recht-fertigen] tulajdon világossága fényében. A jogosként-igazolás (iustificatio) a iustitia végrehajtása, s **226** így maga az igazságosság. Mivel a szubjektum mindig is szubjektum, meggyőződik saját biztonságáról. Jogosként igazolja magát az általa tételezett igazságosság igénye előtt.

Az újkor kezdetén újjáéledt az a kérdés, hogy miként nyer és nyerhet bizonyosságot az ember a létező egészében, azaz az összes létező leglétezőbb alapja (Isten) előtt, önmaga tartósságáról, azaz üdvösségéről. Az üdvbizonyosság eme kérdése a jogosként-igazolás kérdése, azaz az igazságosságé (iustitia).

Az újkori metafizikán belül elsőként Leibniz gondolja a subiectumot ens percipiens et appetens-nek. Az ens vis-jellegében először gondolta végig a létező létének akarati lényegét. Újkori módra a létező igazságát bizonyosságként gondolja el. 24 metafizikai tételében Leibniz kijelenti (20. tézis): iustitia nihili aluid est quam ordo seu perfectio circa mentes. A mentes, vagyis a res cogitantes a 22. tézis alapján primarie Mundi unitates. Az igazság mint bizonyosság a bizonyosság biztosítása, rend (ordo) és általános rögzítő-megállapítás [Fest-stellung], azaz végig- és el-készítés [Durch- und Ver-fertigung] (per-fectio). Az önnön létében elsőként és tulajdonképpen létező biztosíték-nyújtásának [Sicher-stellung] jellege a iustitia (igazságosság).

A metafizika kritikai alapvetésében Kant úgy gondolja el a transzcendentális szubjektivitás végső önbiztosítását, mint a transzcendentális dedukció quaestio iuris-át. Annak az elképzelő szubjektumnak a jogosként-igazoló jogi kérdéséről van szó, mely önmaga lényegét saját „Gondolkodom”-jának ön-igazságosságában [Selbst-Gerechtigkeite] rögzítette.

Az igazság mint bizonyosság lényegében – a bizonyosságot a szubjektivitás igazságaként, a szubjektivitást pedig a létező léteként elgondolva – rejtőzik a bizonyosság jogosként-igazolásából megtapasztalt igazságosság. Bár ez az igazságosság a szubjektivitás igazságának lényegeként működik, ám a szubjektivitás metafizikáján belül nem a létező igazságaként gondolják el. Ellenben az igazságosság mint a létező önmagát ismerő léte az újkori metafizika gondolkodásának színe elé kerül, amint a létező léte a hatalom

227 akarásaként mutatkozik meg. Utóbbi lényegien érték-tételezőnek tudja magát, aki az értékek mint saját lényegi tartóssága tételezésében biztosítja magát, és így folyamatosan igazságos lesz (wird) magával szemben, s az efféle alakulásban (Werden) igazságosság keletkezik. A hatalom akarásának saját lényege ebben az igazságosságban és ilyen

igazságossággént reprezentál, vagyis az újkori metafizika felől elgondolva: létezik. Amiként fundamentálisabb az érték gondolat Nietzsche metafizikájában, mint a bizonyosság alap gondolata Descartes metafizikájában – amennyiben is a bizonyosság csak akkor számíthat jogosnak, ha legfőbb értéknek számít –, úgy bizonyul a nyugati metafizika nietzschei beteljesítésének korszakában a szubjektivitás belátó önbizonyossága a hatalom akarása jogosként-igazolásának, ama igazságosságnak megfelelően, mely a létező létében tevékenykedik.

Nietzsche már egy korai és közismert írásában, a második korszerűtlen elmélkedésben – *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* (1874) – „az igazságosságot” teszi a történelmi tudományok objektivitásának helyére (6. fej.). Egyébként azonban hallgat az igazságosságról. Majd csak 1884-85 sorsdöntő esztendőiben, amikor a létező alapvonásaként a „hatalom akarása” lebeg a szeme előtt, jegyez föl két nem publikált gondolatot.

Az első feljegyzés (1884) a következő címet viseli: „A szabadság útjai”. Így hangzik: „*Az igazságosság mint építő, kiválasztó, megsemmisítő gondolkodásmód, értékelésekből fakadván; magának az életnek a legfőbb reprezentánsa.*” (XIII, 98. tör.)

A második feljegyzés (1885) így szól: „*Az igazságosság mint egy olyan messzire tekintő hatalom funkciója, amely továbblát jó és rossz kicsiny perspektíváin, vagyis az előny szélesebb horizontjával bír – azzal a szándékkal, hogy fenntartsa Valamit, ami több, mint ez vagy az a személy.*” (XIV, 158. tör.)

E gondolatok pontos magyarázata meghaladná itt megkísérelt töprengésünk kereteit. Érzük be most azzal a lényegi területre történő utalással, melyhez a Nietzsche által elgondolt igazságosság tartozik. A Nietzsche szeme előtt lebegő igazságosság

228 megértésének előkészítéséhez meg kell szabadulnunk az igazságosság mindama elképzeléseitől, melyek a keresztény, humanista, felvilágosodásbeli, polgári és szocialista morálból származnak. Ugyanis Nietzsche az igazságosságot elsősorban voltaképpen nem a jogi vagy etikai terület meghatározásaként érti. Sokkal inkább a maga egészében vett létező létéből gondolja el, vagyis a hatalom akarásából. Az marad igaznak [Gerechte], ami megfelel a jogosnak [Rechte]. Ám hogy mi jogos, az abból nyer meghatározást: létezőként mi létezik? Ezért mondja Nietzsche (XIII /1883/, 462. tör.): „Jog = a mindenkori hatalmi viszony örökössé tételének akarata. Az elégedettség ezért előfeltétel. Mindent bevonnak, ami csak tiszteletre méltó, hogy a jogot örökkévalónak mutassák.”

Idetartozik a következő év feljegyzése is: „*Az igazságosság problémája. Az első és leghatalmasabb ugyanis az akarat és a túl-hatalom ereje. Csak utána rögzíti az >>igazságosságot<< az uralkodó, azaz a saját mércéjével méri a dolgokat; ha roppant hatalmas, roppant messzire mehet a kísértő individuumra hagyatkozásban és a kísértő individuum elismerésében.*” (XIV, 181. tör.) Bármennyire is idegen, ami teljességgel rendben lévő, az igazságosság nietzschei metafizikai fogalma a szokványos elképzeléstől, mégis az

igazságosság lényegét érinti. Ez az igazságosság az újkor világekorszakának kezdődő beteljesedésével, a világekuralomért folytatott harc közepette immáron történelmivé lett, s ezért nyíltan avagy rejtetten, de meghatározza eme világekorszak minden emberi cselekedetét.

A Nietzsche elgondolta igazságosság annak a létezőnek az igazsága, mely a hatalom akarásának módjára létezik. Csakhogy az igazságosságot Nietzsche nem kifejezetten a létező igazságának lényegeként gondolta el, s e gondolatból nem tette szóvá a beteljesedett szubjektitás metafizikáját sem. Az igazságosság azonban a létezőnek a létől magától meghatározott igazsága. Mint ez az igazság: maga a metafizika önnön újkori

229 beteljesedésében. A metafizikában mint olyanban rejtekezik annak alapja, hogy Nietzsche ugyan metafizikailag meg tudja tapasztalni a nihilizmust mint az értéktételezés történetét, ám mégsem tudja elgondolni a nihilizmus lényegét.

Hogy a hatalom akarásának metafizikája milyen rejtett, az igazságosság lényegéből mint igazságából illeszkedő alakot tartogat még, nem tudjuk. Alig az első alaptétele lett kimondva, s mégcsak nem is tétel mint olyan formájában. E metafizikán belül bizonyosan sajátos jellegű az alaptétel tétel jellege. Az első értéktétel bizonyosan nem felső tétel valaminő deduktív tételrendszer számára. Ha a metafizika alap-tételének titulását abban az óvatos értelemben vesszük, hogy a létező mint olyan lényegi alapját, azaz a létezőt lényegének egységében nevezi meg, akkor e tétel kellően tágas marad ahhoz, hogy a metafizika mindenkori fajtájának megfelelően alapvetően meghatározza kimondásnak módját.

Nietzsche még egy másik formában is kifejezte a hatalom akarása metafizikájának első értéktételét (*A hatalom akarása* /1888/, 822. tör.): „Azért a *művészet* számunkra, hogy *ne menjünk tönkre az igazság miatt.*”

Ezt a művészet és igazság metafizikai lényeg-, azaz itt értékviszonyáról szóló tételt persze nem szabad annak módjára felfognunk, ahogy művészetéről és igazságról hétköznapien gondolkodunk. Ha ez történik, akkor minden banálissá válik, és megfoszt minket attól a lehetőségtől – s ez csak az igazán végzetes –, hogy lényegileg összecsaphassunk a világekorszak beteljesedő metafizikájának rejtett pozíciójával, mintegy megszabadítandó saját történelmi lényegünket a história és a világnézetek ködösítéseitől.

Abban a legutóbb említett formulában, mely megfogalmazza a hatalom akarása metafizikájának alap-tételét, az ember vonatkozásában gondolódnak el művészet és igazság mint a hatalom akarásának első uralmi képződményei. Hogy egyáltalán miként gondolandó el a létező mint olyan igazsága az ember lényegéhez fűződő lényegi viszonyában a metafizikán belül s önnön lényegének megfelelően, az egyelőre még rejtve marad gondolkodásunk előtt. A kérdést még alig tették föl, s a filozófiai antropológia

230 uralmával határtalanul összezavaródott. Ám mindenképp tévedés lenne azt hinni, hogy az értéktétel formulája arra bizonyíték, miszerint Nietzsche egzisztenciálisan filozofál. Soha

nem tett ilyet. Viszont metafizikailag gondolkodott. Még nem vagyunk elég érettek az alábbi típusú gondolat szigorához, melyet Nietzsche „A hatalom akarása” c. tervezett főművének elgondolásakor jegyzett föl:

„A hős körül minden tragédiává válik, a félisten körül minden szatíriajátékká; s Isten körül minden – hogyan? talán >>világgá<<? -” (*Túl jón és rosszon*, 150)*

De itt az ideje, hogy megtanuljunk belátni: Nietzsche gondolkodása, noha történetileg és elnevezését tekintve más külsőt mutat, nem kevésbé szigorú s tárgyyszerű, mint annak az Arisztotelésznek a gondolkodása, aki Metafizikájának negyedik könyvében az ellentmondásmentesség tételét a létező létének első igazságaként gondolja el. A szokásossá vált, de ezért még nem kevésbé kérdéses Kierkegaard-Nietzsche összevetés félreismeri, méghozzá a gondolkodás lényegének félreismeréséből fakadóan, hogy Nietzsche metafizikai gondolkodóként megőrzi a közelségét Arisztotelészhez. Kierkegaard, még ha őt gyakrabban is említi Nietzsche, lényegileg idegen marad e metafizikai gondolkodó számára. Ugyanis Kierkegaard nem bölcselő, hanem vallásos író, mégpedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki megfelel kora közös-történelmi sorsának. Ebben nyugszik nagysága, hacsak nem máris félreértés így beszélni.

Nietzsche metafizikájának alap-tételében művészet és igazság értékeinek lényegi viszonyaival neveztetik meg a hatalom akarásának lényegi egysége. A létező mint olyan eme lényegi egységéből határozódik meg az érték metafizikai lényege. Az érték a hatalom akarásában az akarat számára tételezett kettős feltétele önmagának.

Mivel Nietzsche a létező létét a hatalom akarásaként tapasztalja meg, gondolkodásának az értékekre irányulva kell elgondolódnia [sein Denken auf die Werte hinausdenken]. Ezért az a feladat, hogy mindenütt és mindenekelőtt értékkérdéseket tegyünk föl. Ez a kérdezés történelmiként tapasztalja önmagát.

Miként állunk az eddigi legfőbb értékekkel? Mit jelent ezeknek az értékeknek az **231** elértéktelenedése minden érték átértékelésére tekintettel? Mivel az értékekre irányuló gondolkodás a hatalom akarásának metafizikáján alapul, a nihilizmus mint a legfőbb értékek elértéktelenedésének és minden érték átértékelésének folyamata metafizikai értelmezésű Nietzschénél, méghozzá a hatalom akarásának metafizikája értelmében. Amennyiben azonban Nietzsche saját gondolkodását, a hatalom akarásáról mint „az értéktételezés új elvéről” szóló tant a nihilizmus tulajdonképpeni beteljesítéseként fogja föl, annyiban már nem pusztán negatív érti a nihilizmust mint a legfőbb értékek elértéktelenedését, hanem egyúttal pozitív is, nevezetesen a nihilizmus meghaladásaként is; hiszen a most kifejezetten tapasztalt valóságos valóság, a hatalom akarása új értéktételezés eredetivé és mértékévé válik. Értékei közvetlenül meghatározzák az emberi képzetalkotást, és egyben lelkesítik az emberi

* * *Túl jón és rosszon*, id. kiad. 62.o.

cselekvést. Az emberlét a történések új dimenziójába emelkedik.

A *Vidám tudomány* fent említett 125. számú szövegdarabjában az esztelen ember a következőket jelenti ki az embereknek arról a tetteről, mellyel megölik Istent, azaz az érzékfeletti világ elértéktelenedik: „Nagyobb tett még sohasem történt – és mind, aki csak születni fog utánunk, e tethnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem!”

Azzal a tudattal, hogy „Isten halott”, kezdetét veszi az eddigi legfőbb értékek radikális átértékelésének tudata. E tudat nyomán az ember maga egy másik történelembe lép át, mely magasabb történelem, mivel benne megtapasztaltatik és elvállaltatik minden értéktételezés elve, a hatalom akarása, külön *mint* a valóságos valóság, mint minden létező léte. Az öntudat, melyben az újkori emberiség lényege fejeződik ki, ezzel megteszi az utolsó lépést. Önmagát akarja mint a hatalom feltétlen akarásának beteljesítőjét. A mértékadó értékek hanyatlása véget ér. A nihilizmus – „hogya a legfőbb értékek elértéktelenednek” – meghaladást nyer. Azt az emberiséget, mely tulajdon emberlétét mint **232** a hatalom akarását akarja, s ezt az emberlétet a maga egészében vett hatalom akarása révén meghatározott valósághoz tartozóként tapasztalja, az ember olyan lényegi alakja fogja meghatározni, mely meghaladja az eddigi embert.

Az emberiség azon lényegi alakja, mely meghaladja az eddigi embertípust, „az embert fölülmúló ember” [Übermensch]. Ezen Nietzsche nem afféle egyedi emberpéldányt ért, akiben a szokásosan ismert emberi képességek és szándékok óriási méretűre növekednének és fokozódnának. „Az embert fölülmúló ember” nem is az az emberfajta, amely Nietzsche filozófiáját az életre alkalmazva keletkezik. „Az embert fölülmúló ember” az emberiség ama újkori lényegét jelöli, mely ilyenként kezd saját korszakának lényegi beteljesítéséhez. „Az embert fölülmúló ember” olyan ember, aki a hatalom akarása által meghatározott valóságból és ennek számára *való* ember.

Az az ember, akinek lényege a hatalom akarásából akart, az embert fölülmúló ember. Az így akart lényeg akarása úgy kell megfeleljen a hatalom akarásának, mint a létező létének. Így a hatalom akarását elgondoló gondolkodásból azonnal szükségszerűen fakad a kérdés: Milyen alakot kell öltenie és kifejlesztenie a létező létéből akart emberi lényegnek ahhoz, hogy kielégítse vele a hatalom akarását, s így átvehesse a létező fölötti uralmat? Hirtelen és mindenekelőtt váratlanul azon feladat előtt találja magát a létező létéből kiinduló ember, hogy átvegye a Föld feletti uralmat. Kellőképp átgondolta-e az eddig élt ember, hogy eközben milyen módon jelenik meg a létező léte? Vajon megbizonyosodott-e az eddig élt ember afelől, miszerint eléggé érett és erős a lényege ahhoz, hogy megfeleljen a lét igényének? Vagy csak pótmegoldásokkal segített magán és kerülőutakon bolyongott az eddig élt ember, s ezek újra és újra eltávolították annak tapasztalatától, ami van? Az eddig élt ember az eddigi szeretne maradni, egyúttal a létező akartjává is válna, s a létező léte a hatalom akarásaként kezd

mutatkozni. Az eddig élt

233 ember a maga egyáltalában vett lényegében még nem készült fel arra a létre, mely közben átjárja a létezőt. Annak szükségszerűsége járja át, hogy az ember meghaladja az eddig élt embert, mégpedig nem pusztán kénye-kedve szerint, hanem csak és kizárólag a lét miatt.

Nietzschének az embert fölülmúló embert elgondoló gondolata abból a gondolkodásból fakad, mely ontológiailag a létezőt mint létezőt gondolja el, s így a metafizika lényegéhez illeszkedik, anélkül hogy e lényegét a metafizikán belül tapasztalná. Ezért Nietzsche előtt éppúgy rejtve marad, hogy az emberi lényegét mennyiben határozza meg a lét lényege, mint az összes Nietzsche előtti metafizikában is. Ezért Nietzsche metafizikájában szükségszerűen elrejtőzik annak a lényegi összefüggésnek az alapja, amely a hatalom akarása és az embert fölülmúló ember lényege között áll fent. Ám minden elrejtőzésben ott van egyúttal már a megmutatkozás is. Az az existencia, mely a létező essenciájához, vagyis a hatalom akarásához tartozik: ugyanannak örök visszatérése. A benne elgondolt lét tartalmazza az embert fölülmúló ember lényegére vonatkozást. Ez a vonatkozás azonban szükségszerűen elgondolatlan marad létszerű lényegében. Így maga Nietzsche számára is homályba burkolódik, hogy milyen összefüggésben áll a metafizika lényegével az a gondolkodás, mely az embert fölülmúló embert Zarathustra alakjában gondolja el. Ezért marad rejtve az *Így szólt Zarathustra* c. mű műjellege. Csak ha majd ez jövőbeli gondolkodás eljut arra a szintre, hogy ezt a „Könyv[et] mindenkinek és senkinek” együtt gondolja el Schelling *Vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* (1809) c. művével, azaz együtt a hegeli *Szellem fenomenológiájával* (1807), azaz együtt Leibniz *Monadológiájával* (1714), s e műveket nemcsak metafizikailag, hanem a metafizika lényege felől gondolja el, csupán ekkor lesz adott a megvitatus joga és kötelessége, alapja és látóhatára.

Könnyű, de nem felelősségteljes magatartás megbotránkozni az embert fölülmúló ember eszméjén s alakján – mely maga készítette elő önnön félreértését –, majd pedig a megbotránkozást cáfolatra váltani. Nehéz, de a jövőbeli gondolkodás számára

234 megkerülhetetlen annak a komoly felelősségnek a vállalása, melynek révén Nietzsche átgondolta ama emberiség lényegét, amely a hatalom akarásának közös-történelmi sorsában a Föld feletti uralom átvételére rendeltetett. Az embert fölülmúló ember lényege nem holmi kiváltságlevél az önkényes tobzódásra. E lényeg a létben magában megalapozott törvény, a legmagasabb rendű önfelülmlások hosszú sorának a törvénye. Ezek az önfelülmlások végre éretté teszik az embert a létezőre, mely mint létező a léthez tartozik, amely lét a hatalom akarásaként mutatja meg akarati lényegét, s e megmutatkozásom keresztül korszakot hoz létre, ugyanis a metafizika utolsó korszakát.

Az eddig élt ember Nietzsche metafizikája alapján az eddigi, mivel lényegét a hatalom akarása mint minden létező alapvonása meghatározza ugyan, de a hatalom akarását mégsem tapasztalja és vállalja eme alapvonásként. Az eddig élt embert meghaladó ember a hatalom

akarását minden létező alapvonásaként veszi föl az akaratába, s így magát akarja a hatalom akarásának értelmében. Minden létező eme akaratban tételezettként *van*. Ami korábban feltételezte és meghatározta az emberi lényeg célját és mértékét, elveszítette feltétlen, közvetlen és mindenekelőtt bárhová eljutó csalhatatlan hatóerejét. A cél és mérték érzékfeletti világa többé nem ébreszt és nem hordoz életet. Maga ez a túlsó világ életteleenné vált: halottá. Hellyel-közzel lesz keresztény hit. Ám az ilyen világban működő szeretet immáron nem hatékony-közreható elve mindannak, ami történik. Az érzékfölötti világ érzékfölötti alapja, minden valóságos hathatós valósága gyanánt elgondolva, elveszítette valóságosságát. Ez a metafizikai értelme annak a metafizikailag elgondolt mondásnak, hogy „Isten halott”.

Továbbra sem akarjuk kinyitni a szemünket e mondás ekképpen elgondolandó igazságára? Ha továbbra sem, attól még e különös vakság persze mit sem változtat a mondás igazságán. Isten attól még nem válik élő Istenné, ha továbbra is anélkül

235 mesterkedünk a valóság legyűrésén, hogy előtte komolyan vennénk és kérdésessé tennénk valóságosságát, s anélkül, hogy végiggondolnánk: vajon olyannyira érett az ember arra a lényegre, mely őt a lét felől sodorja magával, hogy e közös-történelmi sors viharát önnön lényegéből állja és nem pusztá intézkedések látszólagos segítségével?

Az a kísérlet, hogy az Isten haláláról szóló mondás igazságát illúziók nélkül tapasztaljuk, valami más, mint a nietzschei filozófia melletti hitvallás. Ha hitvallásnak vélnénk, helyeslésünkkel nem tennénk szolgálatot a gondolkodásnak. Egy gondolkodót annyiban tisztelünk, amennyiben mi is gondolkodunk. Ez megköveteli, hogy minden lényegit elgondoljunk, ami gondolatában elgondolt.

Ha Isten és az istenek a tárgyalt metafizikai tapasztalat értelmében halottak, s ha a hatalom akarása tudatosan a létező feltételeinek összes tételezési elve gyanánt akart, akkor a létező mint olyan feletti uralom a Föld feletti uralom alakjában átlép az ember új, a hatalom akarása meghatározta akarásába. Nietzsche a következőképp zárja az *Így szólott Zarathustra* első részét, mely 1883-ban, egy évvel *A vidám tudomány* után jelent meg: „*Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmúló ember éljen!*”^{**}

Durván gondolkodva úgy vélhetnénk, hogy a szöveg azt fejezi ki, miszerint a létező fölötti uralom Istenről az emberre száll, avagy még durvábban vélekedve: Nietzsche az embert ülteti Isten helyére. Akik ezt tartják, igencsak kevésbé istenien gondolkodnak Isten lényegéről. Az ember sosem ültetheti magát Isten helyére, mivel az ember lényege sosem éri el az isteni lényeg területét. E lehetetlenséggel szemben viszont nagyonis megtörténhet valami sokkal félelmetesebb, melynek lényegén épp hogy csak töprengeni kezdtünk. Az a hely, mely metafizikailag elgondolva Isten sajátja, a létező mint teremtett tevékeny működésének és fennmaradásának helye. Istennek ez a helye üresen maradhat. Helyette feltárulhat egy másik,

*Ld. *Így szólott Zarathustra*, id. kiad., 99. o.

azaz metafizikailag megfelelő hely, amely nem azonos sem Isten, sem pedig az ember lényegi területével, mellyel azonban ismét csak az ember kerül

236 kitüntetett viszonyba. Az embert fölülmúló ember soha, semmikor sem lép Isten helyére, hanem az a hely, ahová az embert fölülmúló ember akarata eljut, a létező egy másfajta alapításának másfajta területe önmön másfajta létében. A létező eme másik léte – s ez jelzi az újkori metafizika kezdetét – időközben a szubjektivitás lett.

Immár minden létező vagy tárgyként valóságos, vagy olyan tárgyasulásként tevékeny, melyben létrejön a tárgy tárgyiassága. A tárgyasulás a tárgyat maga elé állítva-képzelve [vorstellend] állította azt oda az ego cogitóhoz. Ebben az odaállításban az ego annak bizonyul, ami tulajdon cselekvése (a maga elé állító-képzelő oda-állítás [dem vorstellenden Zustellen]) alapjául szolgál, azaz subiectumnak. A szubjektum önmaga számára szubjektum. A tudat lényege az öntudat. Ezért minden létező vagy a szubjektum objektum, vagy pedig a szubjektum szubjektuma. A létező léte mindenütt az önmagát-maga-elé-állításon [Sich-vor-sich-selbst-stellen] nyugszik, s így az ön-fel-állításon [sich-auf-stellen]. Az ember a létező szubjektivitásán belül lényegének szubjektivitásába lép. Felkelésre lép. A világ tárggyá válik. Minden létező eme felkelésre lépő tárgyasulásán belül az emberi tételezés és a tételes megvitatás [Setzen und Auseinandersetzen] középpontjába kerül az, amit elsőként kell a maga elé állító képzelés és az elő-állítás [Vor- und Herstellen] rendelkezésére bocsátani – a Föld. A Föld már csak annak a támadásnak a tárgyaként mutatkozhat meg, mely feltétlen tárgyasulásként rendezkedik be az emberi akarásban. A természet, mivel a lét lényegéből akart, mindenütt a technika tárgyaként jelenik meg.

1881/1882-ből, az „esztelen ember” keletkezésének időszakából származik Nietzsche következő feljegyzése: „Eljön az idő, amikor harc folyik majd a Föld feletti uralomért – a harcot *alapvető filozófiai tanítások* nevében fogják folytatni.” (XII, 441)

Ezzel nem az hangzik el, hogy a Föld mint nyersanyagterület korlátlan hasznosításáért és az „emberanyag” illúzióktól mentes hasznosításáért folytatott harc, mely **237** a hatalom akarása lényegének feltétlen felhatalmazására szolgál, kifejezetten valamely filozófiát hívna segítségül. Ellenkezőleg: azt kell feltételezni, hogy a filozófia mint tanítás és mint kulturális képződmény elenyészik, s jelenlegi alakjában el is enyészhet, mert amennyiben valódi alakzat volt, már megszólaltatta a valóságos valóságot, s ekként a létezőt mint olyat létének történetébe helyezte. Az „alapvető filozófiai tanítások” nem tudósok doktrínáit jelentik, hanem a létező mint olyan igazságának a nyelvét, s ez az igazság a metafizika maga a metafizikának abban az alakjában, mely a hatalom akarásának feltétlen szubjektivitásához tartozik.

A Föld feletti uralomért folytatott harc saját történelmi lényegében már következménye annak, hogy a létező mint olyan a hatalom akarásaként mutatkozik meg, anélkül még hogy eme akarásként ismernék el vagy fognák föl. A cselekvés csatlós doktrínái

és az elképzelés ideológiái egyébként sem fejezik ki, hogy mi van és miért történik. A Föld feletti uralomért folytatott harc kezdetével a korszak önnön beteljesítésére szorítja a szubjektívást. Ennek része, hogy a létező, mely a hatalom akarása értelmében az, a maga módján minden szempontból bizonyossá válik önmagáról alkotott saját, tulajdon igazságában és így tudatossá is válik. A tudatossá tétel annak az akaratnak szükséges eszköze, mely a hatalom akarásából akar. Mindez a tárgyasulás szempontjából a tervezés formájában történik. Az ember önmagát-akaró [Sich-wollen] felkelésének területén történik, a történeti helyzet további szétforgácsolódásán keresztül. Metafizikailag gondolva a helyzet mindig a szubjektum tevékenységének állomása [Situation, Aktion, Station]. A helyzet minden egyes elemzése, akár tud róla, akár nem, a szubjektívás metafizikáján alapul.

„A hatalmas délidő” a legnagyobb világosság ideje, ugyanis a tudaté, mely fenntartások nélkül s minden szempontból tudatába került önmagának mint ama a tudásnak, mely abban áll, hogy a hatalom akarását tudatosan a létező léteként akarjuk, s ilyen önmagával szemben felkelő akaratként a világ tárgyasulásának minden szükséges **238**

fázisát átvészeljük, így biztosítván a létező állandó tartósságát [beständigen Bestand] a lehető legegyszerűbb és legegyszerűbb akarat számára. Ám eme akarat akarásában annak szükségyszerűsége tölti el az embert, hogy akarja az ilyen akarat feltételeit is. Ez annyit tesz, mint értékeket tételezni és mindent értékek alapján becsülni. Ilyenformán az érték minden létezőt meghatároz a maga létében. Ez a következő kérdés elé állít minket:

Mi *van* most, amikor nyilvánvalóan kezdetét veszi a hatalom akarásának feltétlen uralma, s ez a nyilvánvaló jelleg valamint nyilvános volta magának ennek az akaratnak a funkciójává lesz? Mi van? Nem adottságokra és tényekre kérdezzük rá, melyekhez a hatalom akarásának körén belül mindenki szükséglete szerint szerezhethet és félretolhat tanúkat.

Mi van? Nem erre vagy arra a létezőre kérdezzük rá, hanem a létező létére. Még inkább: azt kérdezzük, mi van magával a léttel? S nem a vak véletlent faggatjuk, hanem a létező mint olyan igazságára tekintettel kérdezzük, mely igazság a hatalom akarásának metafizikai alakján át jut szóhoz. Mi van a léttel abban a korszakban, melyet a hatalom feltétlen akarásának kezdődő uralma jellemez?

A lét értékévé vált. Az állandó tartósság állandósítása [Beständigung der Beständigkeits des Bestandes] szükséges feltétele, a hatalom akarása tételezte feltétele magának a biztosításnak. Ám lehet-e ennél többre értékelni a létet, mint így, hogy külön emeljük értékévé? Csakhogy, miközben a lét értékévé méltányoltatik, egyben már a hatalom akarása tételezte feltétellel alacsonyodik. Ezt megelőzően maga a lét, amennyiben egyáltalán értékévé s így méltányolják, megfosztatik lényegének méltóságától. Ha a létező létét értéknek jelölik, s ezzel lényege megpecsételtetik, akkor e metafizikán belül, azaz mindig a létező mint olyan igazságán belül e korszak során, a lét megtapasztalásának minden útja elenyészik. Mindeközben az ilyen beszéddel előfeltételezzük, amit talán egyáltalán nem lenne szabad

előfeltételeznünk: hogy valaha vezetett egy ilyen út magához a léthez, s hogy a létre gondolás valamikor már létként gondolta el a létet.

A nyugati gondolkodás önnön kezdetei óta a létről és a lét saját igazságáról

239 meglehetősen gondolja el a létezőt mint olyat. Eközben csak ilyen igazság gyanánt gondolta a létet, s így eme elnevezést meglehetősen gyámoltalanul és kibontatlan, mert nem megtapasztalt többértelműség formájában teszi szóvá. E gondolkodás, mely magáról a létről feledkezik meg, az időközben világtörténelemmé válni szándékozó nyugati történelem egyszerű és mindent hordozó, ezért rejtélyes és nem tapasztalt eseménye. A lét végül értékke alacsonyodott a metafizikában. Ez arról tanúskodik, hogy a létet nem létként engedélyezik. Mit jelent mindez?

Mi van a léttel? Semmi sincs a léttel. Mi van akkor, ha ebben mutatkozik meg a nihilizmus eddig rejtőzködő lényege? Ekkor az értékekben gondolkodás tiszta nihilizmus volna? Ám Nietzsche a hatalom akarásának metafizikáját éppen a nihilizmus meghaladásaként fogta föl. Valóban, amíg a nihilizmuson csupán a legfőbb értékek elértéktelenedését értjük, s a hatalom akarását, a legfőbb értékek új tételezéséből kiindulva, minden érték átértékelésének elveként gondoljuk el, addig a hatalom akarásának metafizikája a nihilizmus meghaladása. Azonban a nihilizmus illetően meghaladásában az érték gondolat emelkedik elvvé.

De ha az érték nem engedi a létet annak a létnek^a lenni, amiként az maga a lét, akkor a vélt meghaladás a nihilizmus legelső beteljesítése. Hiszen a metafizika most már nem csak a létet magát nem gondolja el, hanem a lét eme nem-gondolása abba a látszatba burkolózik, hogy amikor a létet értéknek tekinti, akkor a leginkább méltó módon gondolja el, úgy hogy minden rákérdezés a létre fölöslegessé válik. Ha azonban – a létre magára gondolva – az a gondolkodás, mely mindent értékek mentén gondol el, nihilizmus, akkor Nietzsche nihilizmus-tapasztalata, miszerint a nihilizmus a legfőbb értékek elértéktelenedése, már maga is nihilisztikus. Az érzékfeletti világ és Isten mint legfőbb értékek magyarázatát nem magából a létből gondoljuk el. Az utolsó csapás Istenre és az **240** érzékfeletti világra abban áll, hogy Isten, a létező létezője legfőbb értékke alacsonyodik. Nem az a legkeményebb csapás Istenre, hogy megismerhetetlennek tartjuk, hogy existenciája bizonyíthatatlannak bizonyul, hanem az, hogy a valóságosnak tartott Isten legfőbb értékke emelkedik. Ugyanis ez a csapás nem a körbeácsorgóktól érkezik, akik nem hisznek Istenben, hanem a hívőktől és teológusaiktól, akik a leglétezőbb létezőről beszélnek, anélkül hogy valaha is eszükbe jutna magára a létre gondolni, eközben mintegy tudatosítandó: ez a gondolkodás és beszéd, amennyiben beavatkozik a hit teológiájába, a hit felől tekintve maga az istenkáromlás.

Először csak most gyúlhat némi gyenge fény annak a kérdésnek a sötétségében, melyet már az esztelen emberről szóló töredék kapcsán is fel akartunk tenni Nietzschének: miként

a 1.kiad., 1950: mit jelent itt a 'lét'?

történhet meg egyáltalán, hogy emberek valaha is képessé válnak megölni Istent? Márpedig Nietzsche nyilvánvalóan ezt gondolja el. Hiszen csak két mondat kiemelten szedett az egész szövegdarabban. Az első így hangzik: „*Mi öltük meg őt*”, ugyanis Istent. A második pedig így: „*és mégis ők azok, akik tették*”, ugyanis az emberek követték el Isten meggyilkolásának tettét, noha ma még semmit nem hallottak erről.

A nyomtatásban kiemelt két mondat magyarázatot nyújt az „Isten halott” mondásra. A mondás nem azt jelenti, mintha tagadás és alantas gyűlölködés miatt azt mondanánk: nincsen Isten. Gonoszabbat jelent: Istent megölték. Csak így kerül előtérbe a döntő gondolat. Eközben azonban még nehezebb lesz a megértés. Mert még valahogyan érthető lenne az „Isten halott” akképpen, hogy jelezné: maga Isten távolította el önnön eleven jelenlétét. Ám hogy Istent másvalaki, még hozzá emberek ölték meg, elgondolhatatlan. Maga Nietzsche is meglepődik ezen a gondolaton. Közvetlenül a döntő szövegrész („*Mi öltük meg őt – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk.*”) után csak ezért adja a kérdést az esztelen ember szájába: „De hát hogyan cselekedtük ezt?” Nietzsche **241** úgy értelmezi a kérdést, hogy közben azt, a megkérdézettet három kép révén körülírva megismétli: „Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától?”

Az utolsó kérdésre így válaszolhatnánk: hogy mit tettek az emberek, amikor a Földet eloldozták a Napjától, azt az utóbbi három és fél évszázad európai történelme fejezi ki. Ám mi is történt a létezővel e történelem alapján? Amikor Nietzsche a Föld és a Nap közötti viszonyt említi, akkor nemcsak az újkori természetfelfogás kopernikuszi fordulatra gondol. A Nap egyúttal Platón hasonlatára is utal. Ennek alapján a Nap és fényköre az a környezet, ahol a létező a kinézete alapján, arculata (ideák) alapján megjelenik. A Nap képezi és határolja azt a látókört, melyen belül a létező mint olyan megmutatkozik. A „horizont” az érzékfeletti világot mint igazán létező világot jelöli. Ez egyben az az egész is, mely mindent körbefon s bevon, akár a tenger. A Föld mint az ember tartózkodási helye eloldoztatott Napjától. Az önmagában létező érzékfeletti területe többé nem irányt jelző fény az ember fölött. Az egész látókör eltöröltetik. A létező mint olyan egészét, a tengert, kiitta az ember. Ugyanis az ember az ego cogito Énségébe lépve kel fel. Ezzel a felkeléssel minden létező tárgyá válik. A létező mint az objektív a szubjektivitás immanenciájába itatódik. A horizont többé nem világít magától. Már csak a hatalom akarásának értéktételezéseiben tételezett szempont.

A három kép (Nap, horizont, tenger) feltehetőleg még valami más a gondolkodás számára, mintsem kép – s e három kép vezérfonala mentén nyer magyarázatot ama három kérdés, hogy mi értendő azon a történésen, miszerint Istent megölték. Az ölés az önmagában létező érzékfeletti világ megszüntetését jelenti. Az ölés azt a folyamatot nevesíti, melynek során a létező mint olyan nem egyszerűen megsemmisül, hanem létében **242** megváltozik. E folyamat során azonban az ember is, s mindenekelőtt éppen ő, megváltozik. Azzá lesz, aki

az önmagában létező értelmében vett létezőt megszünteti. A szubjektivitásába lépő emberi felkelés tárgyá teszi a létezőt. A tárgyiség [das Gegenständliche] viszont az elképzelés révén megállított [zum Stehen Gebrachte]. Az önmagában létező megszüntetése, Isten meggyilkolása, a tartósság biztosításában megy végbe, melynek révén az ember önnön anyagi, testi, lelki és szellemi tartósságát biztosítja. Mindezt persze saját tulajdon biztonságáért teszi, mely a létező mint lehetséges tárgyiség fölötti uralmat karja, hogy megfeleljen a létező létének, a hatalom akarásának.

A biztosítás mint a biztonság megteremtése az értéktételezésen alapul. Az értéktételezés minden magánvaló létezőt maga alá gyűr, s így magáértvalóságában tönkretesz, meggyilkol. Ezt az Isten meggyilkolásában kifejeződő utolsó csapást a metafizika méri, mely a hatalom akarásának metafizikájaként a gondolkodást az érték-gondolkodás értelmében végzi be. Ám ezt az utolsó csapást, melyen keresztül a lét pusztá érték-ként csapódik le, Nietzsche maga már nem akként ismeri föl, ami a csapás a magának a létnek a szempontjából elgondolva. De nem maga Nietzsche mondja-e: „*Mi öltük meg őt – ti és én!*”? Természetesen; s ennek megfelelően Nietzsche még a hatalom akarásának metafizikáját is nihilizmusként fogja fel. Csakhogy: mindez pusztán annyit jelent Nietzschének, hogy e metafizika mint – minden eddigi érték átértékelésének értelmében – ellenmozgalom „az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedését” a legélesebben, ui. végérvényesen végzi be.

Ám Nietzsche éppen a minden értéktételezés elvéből fakadó új értéktételezést nem gondolhatja el többé gyilkosság és nihilizmus gyanánt. Az új értéktételezés immár nem elértéktelenedés az önmagát akaró hatalom akarásának látókörén belül, azaz az érték és értéktételezés perspektívájából.

De mi a helyzet magával az értéktételezéssel, ha azt a létező mint olyan vonatkozásában, azaz egyúttal a létre tekintettel gondoljuk el? Ekkor az értékekben gondolkodás a radikális gyilkolás. Nem csupán magánvaló-létében csap le a létezőre mint

243 olyanra, hanem teljességgel félreteszi a létet. Az már csak – ahol még szükség van rá – értéknek számíthat. A hatalom akarása metafizikájának érték-gondolkodása a legszélsőségesebb értelemben gyilkos, mert egyáltalán magát a létet nem engedi felemelkedni, azaz lényegének elevenségéhez eljutni. Az értékek szerinti gondolkodás eleve nem engedi a létet odajutni, hogy igazságában lényegien létezzen.

Ámde vajon ez a gyökeres gyilkolás csupán csak a hatalom akarása metafizikájának a sajátja lenne? Csak a lét mint érték magyarázata nem engedi magát a létet annak a létnek lenni, ami? Ha így lenne, akkor magát a létet önnön igazságában tapasztalta s gondolta volna a Nietzsche előtti metafizika, de legalábbis rákérdezett volna. *De sehol nem bukkanunk a lét ilyen öntapasztalatára.* Sehol nem találkozunk azzal a gondolkodással, amely magának a létnek az igazságát s ezzel az igazságot mint létet gondolja el. Még ott sem gondolják mindezt, ahol a Platón előtti gondolkodás a nyugati gondolkodás kezdeteként előkészíti a

metafizika platóni és arisztotelészi kibontakozását. Az „*stigma*”-re „*g*”-ként kivül magát a létet nevesíti. Azonban a jelenlétet nem magának a létnek az igazságából fakadó jelenlétként gondolja el. A lét története *a lét elfelejtésével* kezdődik, méghozzá szükségszerűen. Így nem a metafizikán mint a hatalom akarásának metafizikáján múlik, hogy maga a lét elgondolatlanul marad önnön igazságában. E különös kimaradás ekképpen a metafizikán mint metafizikán múlik. Ám mi a metafizika? Ismerjük lényegét? Ő maga ismerheti ezt a lényegét? Ha felfogja, metafizikailag fogja fel. Azonban a metafizika metafizikai fogalma mindig lényege mögött marad. Ez érvényes minden logikára is, feltéve ha az képes még egyáltalán elgondolni, hogy mi a *l*ogoj. A metafizika minden egyes metafizikája és a filozófia minden egyes logikája, mely valamilyen módon megpróbál túljutni a metafizikán, a lehető legbiztosabban visszazuhan a metafizika alá – anélkül hogy ezenközben megtapasztalná, hová is zuhan.

Ezenképp elgondolkodva a nihilizmus lényegének legalább egy vonása világosabbá vált számunkra. A nihilizmus lényege a történelmen alapul, melynek megfelelően a létező **244** mint olyan egészének a megjelenésében magával a létezővel és igazságával semmi sincs, olyannyira hogy a létező mint olyan igazsága a létnek számít, mivel a lét igazsága kimarad. Nietzsche a nihilizmus kezdődő beteljesedésének korszakában megtapasztalta és egyben nihilisztikusan értelmezte ugyan a nihilizmus néhány vonását, s így teljességgel kitöltötte ezek lényegét. Ámde Nietzsche sosem ismerte meg a nihilizmus *lényegét*, ahogyan előtte sem egyetlen metafizika.

Ha azonban a nihilizmus lényege a történelmen alapul, azon, hogy a létező mint olyan egészének a megjelenésében a lét igazsága kimarad, s ennek megfelelően magával a léttel és igazságával semmi sincs, akkor a metafizika a létező mint olyan igazságának történelme gyanánt a maga lényegében nihilizmus. Ha teljességgel a metafizika a történelmi alapja a nyugati és az Európa meghatározta világtörténelemnek, annyiban az egészen más értelemben nihilisztikus.

A lét közös-történelmi sorsából elgondolva a nihilizmus nihilje azt jelenti, hogy a léttel semmi sincs. A lét nem jut saját tulajdon lényegének napvilágára. A létező mint olyan megjelenésében kimarad a lét maga. A létező igazsága elesik. Elfelejtve marad.

Így a nihilizmus önnön lényegében volna az a történet, mely magával a léttel esik meg. Ekkor magának a létnek a lényegében rejlene, hogy elgondolatlanul marad, mert megvonja magát. Maga a lét megvonja magát, saját igazságába húzódván. Elrejtőzik benne, s maga elől búj el az ilyen rejtőzésben.

A saját lényege elől elrejtőző bujdosásra tekintve talán megérintjük annak a titoknak a lényegét, amiként a lét igazsága lényegien létezik.

Maga a metafizika mindezeknek megfelelően nem egy a létre irányuló s még megfontolandó kérdés pusztá halasztása. A metafizika a létező mint olyan igazságának

története gyanánt magának a létnek a közös-történelmi sorsából történne. A metafizika saját lényegében magának a létnek az elgondolatlan, mert visszatartott titka volna. Ha

245 másképp lenne, akkor egy olyan gondolkodás, mely azon fáradozik, hogy a hozzágondolandóhoz, a léthez tartsa magát, nem kérdezné szakadatlan: mi a metafizika?

A metafizika magának a létnek egy^a történelmi korszaka. Tulajdon lényegében viszont nihilizmus a metafizika. A nihilizmus lényege a történelemre tartozik, mely történelemként maga a lét lényegien létezik. Ha netán a semmi bárhogyan is, de utal a létre, akkor a nihilizmus léttörténelmi meghatározása legalább rámutathat arra a területre, melyen belül a nihilizmus lényege megtapasztalható, olyasmiként elgondolva, ami emlékezetünkre vonatkozik. Hozzászoktunk ahhoz, hogy a nihilizmus elnevezésből mindenekelőtt a bántó mellékszöveget halljuk ki. Pedig ha elgondoljuk a nihilizmus léttörténelmi lényegét, akkor a bántó mellékszöveg teljességgel mellékessé válik. A nihilizmus kifejezés annyit tesz, hogy abban, amit megnevez, a nihil (semmi) lényeges. A nihilizmus azt jelenti: mindennel minden szempontból semmi sincs. A minden az egészében vett létezőt jelöli. A létező azonban minden saját szempontjából úgy van, amiként létező módjára tapasztaljuk. A nihilizmus ekkor azt jelenti, hogy a létezővel mint olyannal a maga egészében semmi sincs. Ám a létező, amiként és ahogyan az, a létből van. Feltéve, hogy a léten múlik minden „van”, a nihilizmus lényege abban áll, hogy magával a léttel semmi sincs. *Maga* a lét a lét tulajdon *igazságában*, mely igazság a léthez tartozik.

Ha a nihilizmus elnevezésben azt a másik hangot halljuk, melyben a megnevezett lényege cseng, akkor másképp hallgathatjuk annak a metafizikai gondolkodásnak is a nyelvét, mely a nihilizmus néhány vonását megtapasztalta, de a lényegét nem gondolhatta el. E másik hanggal fülünkben egy nap talán még másként gondoljuk el a nihilizmus kezdődő beteljesedésének korszakát, mint eddig. Ekkor talán felismerjük, hogy sem a politikai, sem a közgazdasági, sem a szociológiai, sem a technikai és tudományos, de még csak a metafizikai és vallásos perspektívák sem jutnak el annak elgondolásához, ami ebben a korszakban történik. Ami a gondolkodásnak gondolkodnivalót ad, az nem valami mélyen **246** rejlő mögöttes értelem, hanem kézenfekvő: a legkézenfekvőbb, melyet, éppen ezért állandóan mellőztünk. E mellőzéssel folyamatosan beteljesítjük a létező létének gyilkolását – anélkül hogy figyelemre becsülnénk.

Ahhoz hogy figyelembe vegyük, s megtanuljuk becsülni, már az is elegendő lehet számunkra, ha végre elgondolkodunk azon, mit is mondott az esztelen ember Isten haláláról, s miként mondta. Talán nem eresztjük el a fülünk mellett nagy sietve, ami az elemzett szövegdarab elején áll, miszerint az esztelen ember „szüntelen ezt kiáltozta: Istent keresem! Istent keresem!”

Mennyiben esztelen ez az ember? Esze-ment [ver-rückte]. Ugyanis kilépett

a 1.kiad., 1950: a?

[ausgerückt] az eddig élt ember síkjáról, ahol az érzékfeletti világ valótlanná vált ideáljait a valóságnak adják ki, miközben az ellenkezőjük valósul meg. Ez az esze-ment ember túllépett az eddig élt emberen. Ugyanakkor e módon teljességgel csak az eddig élt ember előre meghatározott lényegének a helyére lépett, hogy animal rationale legyen. Az ekképpen esze-ment embernek ezért nincs köze azokhoz a nyilvánosan ácsorgókhoz, „akik nem hittek Istenben”. Ők ugyanis nem azért hitetlenek, mert Isten mint Isten hiteltelenné vált számukra, hanem mert még a hit lehetőségét is feladták, amennyiben többé képtelenek Istent keresni. Képtelenek többé keresni, mert immáron nem gondolkodnak. A nyilvánosan ácsorgók eltörölték a gondolkodást, s fecsegéssel pótolták, mely mindig ott szimatol nihilizmust, ahol saját tulajdon vélekedését véli veszélyben. Ekképpen arra tesz kísérletet ez a még mindig terjedő önámítás a tulajdonképpeni nihilizmussal szemben, hogy kibeszélje magából a gondolkodástól való félelmét. E félelem azonban a félelemtől való félelem.

Ezzel szemben az esztelen ember az első mondatok után egyértelmű, még egyértelműbb annak, aki képes odahallgatni; az esztelen ember a szövegdarab utolsó mondatai alapján pedig az a valaki, aki Isten után kiáltva Istent keresi. Talán valóban de profundist kiáltott volna itt egy gondolkodó? És gondolkodásunk füle? Még mindig nem **247**

hallja a kiáltást? Egészen addig eleresztjük a fülünk mellett, amíg nem kezdünk gondolkodni. A gondolkodás csak akkor veszi kezdetét, ha megtapasztaltuk, hogy az évszázadok óta magasztalt ész a gondolkodás legmakacsabb ellenfele.

Jean Paul

A HALOTT KRISZTUS BESZÉDE A VILÁGÉPÍTMÉNY TETEJÉN ARRÓL, HOGY NINCSEN ISTEN^{*}

Előjáró beszéd

E mű célja: merészségének igazolása. Az emberek éppoly érzéketlenül tagadják Isten létezését, mint amilyen érzéketlenül elfogadja azt a többség. Még helyes rendszereinkbe is csak szavakat, játékpénzt és érméket gyűjtünk be, akár a fukar érmegyűjtők; s csak később váltjuk be a szavakat érzésekre, az érméket élvezetekre. Húsz esztendeig hihetünk a lélek halhatatlanságában - s csak a huszonegyedik évben, egy csodálatos pillanatban, lepődünk meg e hit gazdag tartalmán, eme gyógyforrás melegén.

Ennyire megrémített az a mérgező gőz, mely fojtogatóan szembe csap annak, aki először teszi be a lábát az ateizmus tanépitményébe. Számomra kisebb fájdalmat okozna a halhatatlanságnak, mint az istenségnek a tagadása; előbbivel csak köd borította világot veszítünk, semmi mást, utóbbival a jelen világot, ugyanis ennek napját; az ateizmus az egész szellemi univerzumot szétveri és megannyi higanyszerű Én pontjaivá robbantja szét, s ezek csillognak, szétperegenek, tévelyegnek, ide-oda szöknek, állandóság és egység nélkül. Senki a világon nincs annyira egyedül, mint az istentagadó - megárvult szívvel gyászol ő, elvesztvén a leghatalmasabb Atyát, a természet roppant teteme mellett, melyet nem mozgat és nem tart össze világszellem, s mely a sírban tovább nő; az istentagadó addig gyászol, míg maga is lemállik a tetemről. Az egész világ úgy hever előtte, mint hatalmas, félig homokba süppedt egyiptomi kőszfinx; s a mindenség az alaktalan örökkévalóság hideg vasmaszkja.

Az is szándékomban áll, hogy művemmel félelmet ébresszek némely olvasó vagy olvasott iskolamesterben, mert bizony most, mióta napszámba vették őket a kritikai filozófia vízépítő és bányakialakító kényszermunkásaiként, olyan hidegvérűen és hideg szívűen mérlegelik Isten létezését, mintha csak a polip vagy az unikornis létéről lenne szó.

^{*} Ha egyszer olyan boldogtalan és sivár lenne szívem, hogy kipusztulna belőle az Isten létezését igenlő összes érzés: úgy ez az írásom megrendítene, meggyógyítana s visszaadná érzéseimet. (Forrás: Siebenkäs. *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke. Erstes Blumenstück.* In: Jean Pauls Sämtliche Werke. I/VI. 247-252.o. Zentralantiquariat der DDR, 1977, Leipzig – Cz.A. megj.)

Másoknak, akik nem jutottak olyan messzire, mint valaminő olvasó iskolamester, megjegyezném, hogy az ateizmusba vetett hittel ellentmondásmentesen összeegyeztethető a halhatatlanságba vetett hit; hiszen ugyanaz a szükségszerűség, mely gyöngé harmatcsepp Énemet virágcsészébe hajítja és napfénynek teszi ki ebben az életben, megismétlődhet; sőt, másodjára könnyebben adományozhat nekem testet, mint elsőre.

*

Ha gyermekkorunkban arról hallunk, hogy a holtak éjjélkor, amikor az álom még lelkünket is magával ragadja, és még álmunk is elsötétülnek, felegyenesednek saját álmukból, s a templomokban az élők istentiszteleteit utánozzák: megrémülünk a haláltól a halottak miatt; s az éji magányban elfordítjuk tekintetünket a néma templom hosszúkás ablakaitól, féljük csillogásukat fürkészní, noha azt csak a Hold okozza.

A gyermekkor, és inkább a rémületeiben, mint a rajongásaiban, ismét felcsillan és szárnyra kel az álomban, s szentjánosbogár módjára játszadozik a lélek röpke éjszakájában. El ne tapossátok ezt a rebbenő szikrát! - Még a sötét, fájdalmas álmokat is hagyjátok meg nekünk, a valóság e felemelő félárnyékait! - Mivel is tudnók pótolni *azokat az* álmokat, melyek a lezúduló vízesés robajából a gyermekkor csöndes magasába ragadnak minket, hol az élet folyama még hallgatagon, kisebb lapályon vonul és égi tükör gyanánt tart a meredély felé.

Egyszer egy nyárestén hegytetőn heverésztem a napon, s elszenderedtem. Azt álmodtam, hogy temetőben ébredék föl. Ami fölébresztett, az a toronyóra mozduló mutatója volt: tizenegyet ütött. Az üres éjszakai égbolton a napot kutattam, mert azt hittem, hogy napfogyatkozás miatt eltakarta a hold. Az összes sír tárva-nyitva, a halottasház vasajtajait láthatatlan kéz nyitogatta-csukogatta. A falakon árnyak suhantak el - senki nem vetette őket -, más árnyak kiegyenesedve járkáltak a pusztá levegőben. A nyitott koporsókban csupa gyerek aludt. Az égen csak egyetlen nagy, szürke, nyomasztó ködredő gomolygott, amelybe - akárcsak valami hálóba - az egyik hatalmas árny egyre szorosabban és szorosabban belegabalyodott. Fölülről lavinák távoli robaját hallottam, alulról mérhetetlen földrengés közeledtét. A templom meg-megremegett a benne szakadatlanul küzdő két bántó akkordtól, melyek csak nem békültek össze harmóniává. Olykor szürkés fény ugrándozott az ablakokon, vasat és ólmot megolvasztva. A köd és a földindulás a templomba hajtott - a kapu előtti két mérgező bokorban két baziliszkusz szikrázva keltette a tojásait. Ismeretlen árnyak mellett haladtam el, régi évszázadok nyomát viselték magukon. - Az oltár körül állt az összes árnyék, szívük helyett keblük vert és remegett. Csak egy nemrég a templomba temetett halott akadt,

akinek keble nem remegett, s vánkosán feküdvé mosolygó arccal, boldogan álmodott. De amint belépett egy élő, felriadt, nem mosolygott immár, szemhéját lassan és nehezen felvonta, ám szemüregéből hiányzott a szeme, s dobogni kezdő keblében a szív helyén seb tátongott. A magasba emelte és imára kulcsolta kezét, de karjai megnyúltak, leoldódtak, s az összekulcsolt kezek messzire zuhantak. A templom boltozatának tetején az *örökkévalóság* számlapja állt, mely tulajdon óramutatója volt, nem jelent meg rajta semmilyen szám; csak egy fekete ujj látszott, s a holtak látni akarták az általa mutatott *időt*.

Egyszerre nemes, délceg alak ereszkedett alá a magasból az oltárra, és az összes halott felkiáltott: »Krisztus! Hát nincs Isten?«

Ő pedig így válaszolt: »Nincs.«

Valamennyi halott megremegett, s nem csupán a keblük, hanem egész árnylányuk, majd a reszketéstől egyikük a másik után széthasadt.

Krisztus folytatta: »Bejártam minden világot, leszálltam minden Napon, keresztülutaztam az égi pusztaság összes Tejútján - nincs Isten. Alászálltam mindenüvé, ahová már csak árnyékát veti a lét, betekintettem a mélységbe, és így kiáltottam: ›Atyám, hol vagy?‹ – ám csupán az örök vihart hallottam, melyet senki nem ural, a létezés csillogó szivárványának nem volt teremtő Napja, ott ívelt a mélység fölött, s csak csepegett alá. S amint felpillantottam a mérhetetlen világmindenségbe, hogy ráleljek Isten szemére, feneketlenül üres szemgödör meredt vissza rám; az örökkévalóság a káosz fölött lebegett, szétrágta azt, s visszakérödzte önmagát. – Csak rajta hangzavar, emészd föl az árnyakat; mert Ő nincs!«

A színtelen árnyak szertefoszlottak, ahogy a dér elillan a meleg párában, s minden kiürült. Ekkor léptek a templomba a temetőben feltámadt gyermekek, szívet hasogatóan jöttek, majd a délceg alak lábaihoz vetették magukat: »Jézus! Nincsen atyánk?« S ő könnyein keresztül így válaszolt: »Mindnyájan árvák vagyunk, én is, ti is, apa nélkül maradtunk.« Erre még vadabb lett a hangzavar - a remegő templomfalak szétcsúsztak - a templom és a gyermekek elsüllyedtek – az egész Föld és a Nap is utánuk zuhant – majd az egész világépítmény a maga mérhetetlen voltában elsüllyedt előttünk – a végtelen természet tetején pedig ott állt Krisztus, s alátekintett az ezernyi Nap azsúrozta világépítményre, akárha az örök éjszaka bányájába tekintene, hol a sok-sok Nap egy-egy bányamécs, s a Tejutak ezüsterek.

És ahogy Krisztus a világok nyüzsgő sokaságára nézett, égi lidércfények fáklyatáncára s dobogó szívek korallzátonyára, amint látta, hogy egyik golyóbis a másik után miként önti ki izzó lelkét a halott tengerbe, s a vízgömb miként vet úszó fényt a hullámokra: a

legmagasztosabb véges lényként tekintetét a semmire, a végtelen űrre emelte, majd így szólt: »Rideg, néma semmi! Hideg, örök szükségszerűség! Esztelen véletlen! Ismeritek egymást? Mikor romboljátok le az építményt és vele engemet is? – Véletlen, ismered magad, amikor a csillagok hófúvásán orkánszerűen átszáguldasz, egyik Napot a másik után kioltva, s áthaladtadban az égítestek csillogó harmatát elsodrod? – Oly magányos mindenki a mindenség roppant sírboltjában! Magamra maradtam! Ó, Atyám! Ó, Atyám - hol van végtelen kebeled, hogy megpihenjek rajta? Jaj, ha minden Én saját atyja és teremtője - miért nem lehet akkor önmaga pusztító angyala is? ...

Ember ez még mellettem? Ó te szegény! Rövid éltetek a természet szemernyi sóhajtása, inkább sóhajtásának visszhangja – egy homorú tükör visszaveri sugarait Földetekre, a halottak hamvaiból támadt porfelhőbe, s így keletkeznek ködös, homályos képeitek. – Nézz bele ebbe a szakadékba, porfelhők vonulnak benne – a halottak tengeréből világokkal teljes köd képződik, a jövő felszálló köd, a múlt leszálló köd. – Megismered a Földedet?«

Ekkor a Földre tekintett Krisztus, szemét elöntötte a könny, s így szólt: »Egykoron én is ott voltam: akkor még boldog voltam, akkor még megvolt az én végtelen Atyám, és még boldogan tekintettem fel a hegyekről a határtalan égre, és átdöfött keblemet az Ő enyhítő képéhez szorítottam, s még a keserű halálban is azt mondtam: >Atyám, vond magadhoz fiadat vérző porhüvelyéből, s emeld fel a te szívedhez!< ... Ó, ti mindenkinél boldogabb lakói a Földnek, ti még hisztek *Benne*. Most talán a ti Napotok hanyatlik le, s virágzó pompátokban, könnyek között térdre borultok, boldog kezeteket a magasba emelitek, s ezernyi örömkönnyel a szemetekben kiáltjátok a megnyíló égre: >ismersz engem, végtelen, és ismered valamennyi sebemet, a halál után mindegyiket begyógyítod, s magadhoz fogadsz<... Ti boldogtalanok, a halál után nem gyógyulnak be sebeitek. Ha a nyomorult lélek sebzetten elföldeli magát, hogy szebb holnapra ébredjen, igazságosra, erényesre és békésre: úgy rettenetes káoszra fog ocsúdni, örök éjszaka kél – s nem lesz új holnap, gyógyító kéz vagy végtelen Atya! – Te halandó, itt mellettem, ha még élsz, imádkozz Hozzá: különben örökre elveszted.«

Amint lerogytam, s a fénylő világépítményre tekintettem: megpillantottam az örökkévalóság világmindenségben tekerőző óriáskigyójának magasba nyúló gyűrűit – s a gyűrűk aláhullottak, a kígyó pedig kétszeresen körülfogta a mindenséget – majd ezerszeresen rácsavarodott a természetre – egymáshoz préselte a világokat – a végtelen templomot pedig temetőtemplommá morzsolta össze – és minden szükös lett, homályos és sötét – végtelenné tágult harangnyelv készült ütni az idő utolsó óráját, s szétzúzni a világépítményt ... amikor

felébredtem.

Sírtam örömben, hogy újra imádkozhatom Istent – s az öröm, a könnyek és a benne való hit volt az imádságom. S ahogy felkeltem, a Nap mélyen izzott a bíbor gabonakalászos mögött, békés alkonyfényt vetett a kicsiny Holdra, mely pirkadat nélküli hajnalra kelt. Ég és föld között boldog mulandó világ terjesztette ki kurta szárnyait, és akárcsak én, az örök Atya színe előtt élte az életét; körülöttem az egész természet nyugodt hangokat árasztott magából, távoli, esti harangzúgásra emlékeztetve.